PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO

PLOTINO

ENÉADAS I-II

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 57

PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO

•

PLOTINO

ENÉADAS

I-II

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
JESÚS IGAL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por QUINTÍN RACIONERO CARMONA.



Depósito Legal: M. 39120 - 1982.

ISBN 84-249-0860-0.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1982.—5504.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. VIDA, DOCENCIA Y ESCRITOS

1. Plotino vivió y filosofó en una de las épocas más turbulentas y azarosas de la historia de Roma: la época de la gran crisis del siglo III d. C., que se inicia ya en en el siglo anterior con el reinado de Cómodo (180-192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235) y culmina en los años de la gran anarquía (235-268). A lo largo de esta crisis casi centenaria, bien que con breves oasis de alivio, parece como si todos los males se hubieran dado cita para provocar, sin lograrlo, el colapso del imperio: guerras contra germanos y persas, que presionan cada vez más amenazadoramente sobre las fronteras; continuas luchas armadas entre candidatos rivales al trono, muertes violentas en cadena de emperadores, coemperadores y aspirantes al mando supremo; finanzas ruinosas, pestes, disminución de la población, depauperación de la agricultura, aumento de la presión fiscal. Época de crisis; pero, además, de conciencia agudísima de crisis y aun de angustia, que se refleja en la mayoría de los escritores de la época, pero que contrasta con la atmósfera de serena «allendidad» que se respira en las *Enéadas*[1].

[1] La calificación «época de angustia» ha sido popularizada por E. R. Dodds (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety,*

2. Los veintisiete primeros años de la vida de Plotino están rodeados para nosotros de impenetrable misterio, como lo estaban ya para sus propios amigos. Su discípulo y biógrafo Porfirio no sólo desconoce el día y el mes del nacimiento de su maestro, sino que tampoco sabe nada de su familia, de su patria ni de su raza. Partiendo de dos hechos ciertos, que Plotino murió cuando estaba finalizando el segundo año del reinado de Claudio Gótico y que contaba, al morir, sesenta y seis años, Porfirio deduce equivocadamente que su maestro hubo de nacer en el año decimotercero del reinado de Severo (abril 205-206) [2]. Pero si Plotino murió a mediados del 270 a la edad de sesenta y seis años, hubo de nacer en la segunda mitad del 203 o en la primera del 204. Según fuentes posteriores pero poco fiables, Plotino nació en Egipto, en la ciuda de Licópolis, modernamente Assiut, en la margen izquierda del Nilo [3]. En todo caso no parece que fuera egipcio de

Cambridge, 1965, pág. 3); él la aplica al período que va de la subida al trono de Marco Aurelio a la conversión de Constantino. Para la conciencia de crisis en los autores del siglo III, cf. G. ALFÖLDY, «The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1974), 89-111.

[2] *Vida* 2, 34-37. Severo subió al poder el 9 de abril del 193 (cf. mi *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao, 1972, págs. 70-71). Claudio Gótico subió al trono *ca.* septiembre del 268 (cf. T. D. BARNES, «The Chronology of Plotinus' Life», *Greek, Rom. and Byz. St.* 17 [1976], 66; M. CHRISTOL, «Les règnes de Valérien et de Gallien [253-268]: travaux d'ensemble, questions chronologiques», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1975, II 2, pág. 825). Si, pues, Plotino murió cuando estaba finalizando el segundo año del reinado de Claudio (*Vida* 2, 34-37), debió de morir entre junio-agosto del 270, no *ca.* febrero como supuse yo en *La cronología...*, página 66.

[3] Los testimonios tardíos relativos al lugar del nacimiento de Plotino pueden verse en P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934, págs. 245-6.

raza ni menos de cultura; una breve alusión a los jeroglíficos egipcios indica que desconocía la verdadera naturaleza de la escritura jeroglífica[4]. El nombre de Plotino parece desde luego latino —recuérdese que Plotina era el nombre de la mujer de Trajano—, y el hecho de que ejerciera tutorías testamentarias demuestra que era ciudadano romano[5], cosa por lo demás nada extraña después de la *Constitutio Antoniniana* de Caracalla del 212. Pero ni su nombre ni su ciudadanía romana demuestran nada acerca de su origen. Su formación, cultura y convicciones son ciertamente helénicas, y la lengua que emplea en sus escritos es la griega, pero no sabemos si era también su lengua materna.

3. Por una rara confidencia a su futuro biógrafo, sabemos que Plotino, cumplidos ya los veintisiete años, se sintió impulsado, sin que sepamos cómo ni por qué, hacia la filosofía[6]. Posiblemente este *impulso* debe de ser interpretado como una especie de vocación o llamada interior seguida de una conversión, por motivos de transfondo religioso y moral, a la vida filosófica, que debía comenzar naturalmente con un estudio serio de la filosofía. El hecho es que llevado de aquel impulso se puso a estudiar con los maestros más prestigiosos de Alejandría. Pero ninguno le satisfacía; salía de clase cabizbajo y apesadumbrado; hasta que un amigo suyo lo llevó a la clase del platónico Amonio, con quien no había probado todavía; Plotino entró, oyó y dijo a su amigo: «¡Éste es el que yo buscaba!» Y se quedó con él once años completos. Pero ¿quién era este Amonio, apodado «Sakkas» según fuentes muy posteriores?[7]. He

---

[4] V 8, 6. Por el contexto se ve que consideraba los jeroglíficos como ideogramas.

[5] *Vida* 9.

[6] *Ibid.* 3.

[7] Amiano Marcelino (siglo iv), XXII 16, 16, y Teodoreto (siglo v), *Graecarum affectionum curatio* VI 60. Sobre el sen-

aquí uno de los enigmas más indescifrables de la historia de la filosofía griega y objeto de inacabables debates: el de la identidad, personalidad e ideario filosófico del maestro de Plotino [8]. En esta introducción general no es mi propósito terciar en este debate; me limitaré, pues, a enumerar sumariamente aquellos puntos que, a mi juicio, es posible fijar con certeza o, al menos, con un alto grado de probabilidad. Longino, que fue discípulo de Amonio, lo cataloga en el subgrupo de platónicos que no escribieron nada [9]. Otro de sus discípulos, Orígenes el cristiano, alude a él como «el maestro de las enseñanzas filosóficas», es decir, el maestro por antonomasia [10]. Y Porfirio comenta: «es el que más progresos ha hecho en filosofía entre nuestros contemporáneos» [11]. La profunda formación filosófica recibida por Plotino en la escuela de Amonio culminó en un deseo afanoso de conocer experimentalmente las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india [12]. En los primeros años de su docencia en Roma seguía los cursos dictados por Amonio [13]; y más tarde, cuando ya en plena madurez exponía su propia filosofía, seguía fiel a la mente o espíritu de Amonio por su originalidad e independencia de juicio en la exégesis de los textos, en la discusión de los problemas y en la

---

tido del apodo, cf. la discusión en *Les Sources de Plotin* (Entretiens Hardt V), págs. 45-7, y E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, I, Oña, 1959, pág. 377.

8 Sobre Amonio puede verse, entre otros, E. R. Dodds, «Numenius and Ammonius», en *Les Sources de Plotin*, págs. 1-32; H. Dörrie, «Ammonios Sakkas», *Theol. Realencyklopädie*, vol. 2, páginas 463-71; H.-R. Schwyzer, «Plotinos», en Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, Suppl. XV, cols. 316-9.

9 *Vida* 20, 36-9.

10 Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI 19, 13.

11 *Ibid.* 6.

12 *Vida* 3, 13-17.

13 *Ibid.* 32-34.

rapidez y profundidad de sus soluciones [14]. Todo esto puede darnos una idea del porqué de la rápida y duradera sintonización de Plotino con su maestro, pero no nos dice nada del contenido doctrinal de su filosofía. Nemesio de Emesa le atribuye una teoría especial acerca de la unión del alma con el cuerpo: la teoría de la *unión inconfusa,* ilustrada por la analogía de la unión de la luz con el aire; según esta teoría, el alma es una entidad transcendente que se compenetra con el cuerpo tan íntimamente como si estuviera fusionada con él, pero salvando a un tiempo la integridad de su naturaleza como si estuviera meramente yuxtapuesta [15]. Más interesante, aunque más indirecto y general, es el testimonio de un contemporáneo como Longino, crítico sagaz y buen conocedor de ambas filosofías, la de Amonio y la de Plotino. Pues bien, aunque nunca las compara explícitamente, es significativo que un tradicionalista como él, que declara con secreto orgullo haber asistido a menudo a las clases de Amonio, exprese su gran admiración por la originalidad del pensamiento de Plotino al mismo tiempo que su falta de simpatía por la mayoría de sus tesis [16]. Esto parece un indicio claro de que, para Longino, el platónico ortodoxo era Amonio, mientras que el heterodoxo, el innovador —el «neoplatónico», diríamos nosotros— era Plotino. A la luz de este testimonio, que a mi juicio no ha sido valorado suficientemente, podemos concluir que, si bien hay que rendir homenaje a la gran personalidad de Amonio, sería un error tratar de ver en él al verdadero fundador del neoplatonismo y, en Plotino, un mero repetidor de las doctrinas de su maestro.

---

14 *Ibid.* 14, 14-18.

15 NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis,* págs. 125-139 (MATTHAEI).

16 *Vida* 19, 34-41; 20, 68-76.

4. En la primavera del 242, cuando Gordiano III estaba a punto de marchar contra los persas tras la apertura solemne del templo de Jano[17], Plotino se une a la expedición cumplidos ya los treinta y ocho años. En los últimos meses de ese mismo año el ejército imperial entra en Antioquía. Entretanto, Ardasir, el instaurador de la dinastía persa de los Sasánidas, se había apoderado de Mesopotamia (238-242); poco después muere y es sucedido por su hijo Sapor. En el 243 las tropas romanas logran reconquistar la provincia perdida; pero en la primavera del año siguiente son derrotadas por Sapor; Gordiano muere en circunstancias misteriosas[18]; Plotino logra salvarse a duras penas huyendo a Antioquía, y Filipo, el nuevo emperador desde marzo del 244, firma la paz con los persas. Plotino participa en la expedición en calidad no de soldado, sino de miembro de la comitiva del emperador[19], lo que demuestra que contaba con amigos lo suficientemente influyentes como para facilitarle el acceso al círculo imperial[20]. Pero ¿qué le impulsó a tomar una decisión tan extraña a primera vista? Según Porfirio, «un deseo afanoso de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios» (*Vida* 3, 15-17). Ahora bien, *la filosofía que se practicaba* entonces entre los persas no puede ser otra que la religión tradicional, el mazdeismo zoroástrico

[17] Sobre la campaña de Gordiano, cf. X. LORIOT, «Les premières années de la grande crise du IIIe siècle: De l'avènement de Maximin le Thrace (235), à la mort de Gordien III (244)», en *Aufstieg und Niedergang*, II 2, págs. 757-777.

[18] Sobre la muerte de Gordiano, cf. la discusión de LORIOT, *art. cit.*, págs. 770-774.

[19] En *Vida* 3, 17-19, *stratópedon* no significa «ejército», sino «comitiva» imperial (latín *comitatus*). Debo esta precisión a un estudio bien documentado (todavía inédito) del Dr. A. Wolters.

[20] Tal vez, Zeto el árabe, su viejo amigo, y el suegro de éste, Teodosio, discípulo de Amonio (*Vida* 2, 19; 7, 17-19).

que los griegos consideraban como filosofía y que era, además, la religión oficial de los Sasánidas. Esto descarta la hipótesis de que lo que movió a Plotino fue el deseo de ponerse en contacto con Mani, el fundador del maniqueísmo, que se hallaba en la comitiva de Sapor lo mismo que Plotino en la de Gordiano[21]. Además, el primer año de la predicación de Mani es el que va de abril del 240 a marzo del 241[22]. Aun suponiendo, pues, que la fama de la personalidad y doctrina de Mani se hubiera extendido hasta Alejandría para la primavera del 242, no es creíble que impresionara a Plotino hasta el punto de ponerse en marcha camino de Persia para conocer a un advenedizo que, por cierto, era más joven que él[23]. Es natural, en cambio, que se sintiera atraido por la figura mítica de un Buda y, sobre todo, de un Zoroastro, que siempre había fascinado a los griegos. Nótese, en fin, que el vocabulario utilizado por el biógrafo (*experimentar* la filosofía *que se practica*) sugiere que lo que Plotino buscaba realmente no era tanto un conjunto de teorías cuanto un método práctico, una guía o camino para liberarse del cuerpo y de las pasiones, y ello como culminación de la formación recibida de Amonio. Lo que no queda claro en el relato porfiriano es el porqué de la huida a Antioquía. ¿De quién huía? ¿De los persas o de Filipo? Si de Filipo, bien pronto debió de convencerse de que sus temores eran infundados, ya que no mucho después le vemos establecerse en Roma. Tenía entonces cuarenta años. Podemos colegir que Amonio, entretanto, había muerto, y es posible que Orígenes el platónico

---

21 Para la hipótesis del encuentro con Mani como motivación, cf. R. Harder, *Kleine Schriften*, Munich, 1960, págs. 279-280.

22 Cf. Loriot, «Les premières années de la grande crise...», página 762.

23 Mani nació el 14 de abril del 216 (Loriot, *ibid.*).

hubiera heredado su cátedra[24]. Para Plotino, que aspiraba a la docencia, volver a Alejandría en esas circunstancias carecía de sentido.

5. En Roma lo vemos instalado, no sabemos si desde el principio, en casa de una tal Gémina (*Vida* 9, 2). Debía de ser una casa muy espaciosa, ya que en ella vivían también, además de la servidumbre, numerosos pupilos encomendados a su tutela, y por añadidura una tal Quione, viuda, junto con sus hijos (*Vida* 9, 5-10; 11, 1-5). Es pues, probable que fuera en el *tablinum* de esa misma casa donde comenzó a impartir sus lecciones. En Roma no había cátedra oficial de filosofía como la había en Atenas o Alejandría, pero no debemos descartar la posibilidad de que Plotino recibiera alguna pensión o subvención estatal, al menos durante el reinado de Galieno (253-268), que profesaba a nuestro filósofo admiración y respecto (*Vida* 12); eso es al menos lo que sugiere la palabra *dēmosieúontes*, empleada por Longino con referencia a Plotino y Amelio (*Vida* 20, 32). Las clases del nuevo maestro estaban abiertas a todo el mundo (*Vida* 1, 13-14), y uno de sus primeros discípulos fue el italiano Amelio, que le tomaba apuntes afanosamente y se convertiría con el tiempo en una especie de auxiliar de cátedra de su maestro[25]. El examen comparativo de una serie de textos de la *Vida* nos permite distinguir dos etapas en la docencia de Plotino, y el mismo Porfirio nos proporciona la clave para entenderlas cuando con referencia a la primera señala que seguía en sus explicaciones los cursos de Amonio, mientras que con referencia a segunda constata algo muy distinto: que aportaba el

---

24 Longino fue oyente en Alejandría de Amonio y de Orígenes el platónico (*Vida* 20, 36-38). Sobre Orígenes, cf. K.-O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962.

25 Esto parece desprenderse de *Vida* 18, 8-23; 20, 32-33, y de Proclo, *in Tim.* II 300, 23 ss.

espíritu de Amonio[26]. La diferencia radica en que, en la primera etapa, no tenía todavía nada nuevo que aportar. De ahí que esta etapa coincida con el período *ágrafo* (244-253), en que enseña por los apuntes tomados a Amonio, pero no escribe (*Vida* 3, 32-35), sino que se limita a repetir lo aprendido. De ahí también su acomplejamiento y sonrojo al recibir la inoportuna visita del Orígenes platónico[27]. Dos nuevos datos aducidos por Porfirio apoyándose en el testimonio de Amelio completan el cuadro[28]: sus clases estaban llenas de desorden e insustancialidad, y ello porque exhortaba a sus discípulos a investigar por sí mismos. Podemos adivinar que los años de esta primera etapa debieron de ser de profunda crisis doctrinal, de paulatino abandono de las tesis de Amonio al par que de penosa elaboración de su propio sistema. Está en proceso de maduración de un sistema propio, pero aún no lo tiene perfilado; de ahí que no escriba. Al mismo tiempo desconfía cada vez más del platonismo aprendido en Alejandría; su mente está más llena de preguntas que de respuestas, lo que se traduce en una docencia vacilante; de ahí que exhorte a sus alumnos a investigar por sí mismos; de ahí también el desorden y la insustancialidad. Por eso también tarda tanto en comenzar a escribir. Cuando por fin empuña la pluma, es porque cree que tiene algo nuevo que decir, porque ha hallado las respuestas a sus propios problemas y es consciente de haber atado todos los cabos y haber creado un sistema, es decir, a sus ojos, una interpretación total y coherente de Platón. Por eso es tan difícil hallar indicios ciertos de evolución importante en

---

26 *Vida*, 3, 32-35; 14, 15-16.
27 *Ibid.* 13, 20-25.
28 *Ibid.* 3, 35-38.

su pensamiento, pese a que estamos perfectamente informados del orden cronológico de sus escritos[29].

6. Muy distinta de la imagen de profesor vacilante o acomplejado es la que se desprende del testimonio directo de Porfirio, basándose en sus propias vivencias. Porfirio llega a Roma en el verano del 263, poco antes de las fiestas decenales de Galieno (*Vida* 4, 1-3; 5, 1-5); viene de Atenas, de la escuela de Longino, equipado de un formidable bagaje filológico y embebido del platonismo rancio que ha aprendido de su ilustre maestro. Es, pues, natural que el nuevo alumno, que está, además, en la plenitud de su edad[30], acuda a la primera clase de Plotino con espíritu polémico y con ánimo expectante, dividido entre la curiosidad y el prejuicio. Pronto, sin embargo, sus prejuicios caerían por tierra y su curiosidad se trocaría en admiración sin límites. Su polémica intervención contra una de las tesis plotinianas más fundamentales —la de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia— fue acogida por el maestro con bondadosa sonrisa, y tras sostener un debate por escrito con el veterano Amelio, Porfirio acabó cantando la palinodia y fue admitido en el círculo de los íntimos de Plotino (*Vida* 18, 8-23). Había, en efecto, dos clases de discípulos: los oyentes más o menos ocasionales y los entusiastas de la filosofía (*Vida* 7). Las clases no se amoldaban a un patrón único; podían consistir en exposiciones orales y «como para tomar apuntes» o en lecturas de textos apostilladas de breves comentarios; pero había lugar a intervenciones y aun discusiones orales o escritas, como la que hemos visto que sostuvo Porfirio con Amelio o la que mantuvo de palabra con Plotino durante tres días sobre el modo como el alma se une con el cuerpo,

---

[29] Gracias a PORFIRIO, *Vida* 4-6.

[30] Contaba entonces treinta años (*Vida* 4, 8-9).

o a la lectura de escritos de autores ajenos a la escuela, presentes o ausentes [31]; y ocasionalmente podía haber actividades académicas extraescolares, como ocurría en las celebraciones de los cumpleaños de Sócrates y Platón (*Vida* 2, 40-43; 15, 1-6). Las cualidades más señaladas que destaca Porfirio de la enseñanza oral de su maestro son, ante todo, una poderosa inteligencia, clara y penetrante, que se reflejaba en el rostro iluminándolo y hermoseándolo visiblemente; la originalidad y profundidad en la exégesis de los textos; su facilidad de palabra, ya que no de pronunciación, pues trabucaba algunas palabras; la sencillez de su estilo coloquial, en contraste con el amaneramiento de los retóricos de moda, y la bondad, hermanada con la firmeza, en sus respuestas (*Vida* 13; 14, 14-18; 18, 5-7).

7. Como ya he observado en otra parte [32], hay un desfase entre el ciclo filosófico de Plotino y su ciclo biológico; el primero va rezagado con respecto al segundo; comienza a estudiar filosofía relativamente tarde, a la edad de veintisiete años, y anda ya alrededor de los cincuenta cuando se decide por fin a tomar la pluma «a partir del primer año del imperio de Galieno» [33]. Sólo que, paradójicamente, aunque ya desde el principio está en posesión de un sistema coherente, articulado y concluso, no lo desarrolla sistemáticamente, encerrándolo en una serie de cursos departamentales como Aristóteles, sino desarticuladamente, disgregándolo en multitud de temas monográficos como Platón. El mismo Plotino era consciente de ello y por eso encomendó a Porfirio la «ordenación» de sus es-

---

31 Sobre todo esto, cf. *Vida* 13-15 y 18.

32 En la introducción a mi traducción de la *Vida*, en *Perficit* 2 (1970), 289.

33 *Vida* 4, 9-10. Galieno accede al poder junto con Valeriano, su padre, en el otoño del 253 (Christol, «Les règnes de Valérien et de Gallien...», pág. 809).

critos (*Vida* 24, 1-3). Abordaba problemas sueltos, y si bien es verdad que el sistema entero está siempre presente como transfondo, también es verdad que muchas de las piezas están diseminadas acá y allá y deben ser reagrupadas penosamente por los especialistas. Escribía sobre temas ocasionales (*Vida* 4, 11; 5, 60-61), tomando pie de los problemas que salían a relucir en clase o que venían impuestos por circunstancias externas [34]. Cada tratado es por sí mismo un todo orgánico, perfectamente estructurado y elaborado, aunque el esquema no siempre sea patente a primera vista debido a que, como dice Porfirio, Plotino no se cuidaba demasiado de hacer ostensible la concatenación lógica de sus razonamientos (*Vida* 18, 7-8). Lo que más asombraba a sus discípulos era su método de composición. Dotado de una gran capacidad de reconcentración, primero elaboraba mentalmente todo el tratado y luego procedía a redactarlo tan coherentemente como si estuviera copiando de un libro, sin preocuparse ni de repasar lo escrito, aunque hubiera habido interrupciones, ni de hacer legible su escritura, que caligráfica y ortográficamente era detestable, debido en parte a su mala vista y en parte a que escribía totalmente abstraído (*Vida* 8; 20, 5-7).

8. Tampoco se preocupaba de poner títulos a sus tratados; los títulos actuales provienen de sus discípulos, y el título general de *Enéadas*, de la distribución de aquéllos en la edición porfiriana en *seis grupos de nueve* (*enneádes*) [35]. En la *Vida de Plotino* encontramos, en efecto, dos listas de los escritos plotinianos: la cronológica y la sistemática o eneádica. Dejando por ahora la segunda, Porfirio divide cronológicamente la

---

[34] Tal es el caso, por ejemplo, de III 4 y del escrito contra los gnósticos (*Vida* 10, 30-32; 16, 9-12).

[35] Cf. *infra*, secc. 84.

carrera de escritor de su maestro, de acuerdo con un criterio externo, en tres etapas (*Vida* 4-6): en la primera (253-263) incluye los veintiún tratados que encontró escritos a su llegada a Roma; en la segunda (263-268), los veinticuatro siguientes, escritos durante el quinquenio de su permanencia en la escuela de Plotino, y en la tercera (268-269), los nueve últimos, posteriores a su partida a Sicilia. Pero esta división, además de basarse en un criterio externo, contiene un doble error: uno de perspectiva, porque Porfirio identifica esas tres etapas con la edad temprana, plena madurez y decrepitud, respectivamente, del filósofo; y otro de apreciación, porque no sin cierta vanidad las concibe parabólicamente como de inmadurez, auge y ocaso, haciendo coincidir el período de auge con el quinquenio de su propia estancia en la escuela de Plotino. Sin embargo, este asomo de vanidad no carece del todo de justificación, porque Porfirio, secundado por Amelio, logró despertar en su maestro la ambición de dar cuerpo y desarrollar más por extenso su filosofía (*Vida* 5, 6-7; 18, 21-22). Y, de hecho, a partir de la segunda etapa se producen dos fenómenos: de un lado, el ritmo de producción escrita se acelera hasta el punto de sextuplicarse; y, de otro, si bien es verdad que el sistema plotiniano había ya quedado esbozado fundamentalmente en los tratados de la primera etapa, es innegable que en los de las dos siguientes hay un desarrollo en profundidad de las tesis principales [36].

9. En esta introducción general no podemos entrar en los detalles de la lengua de Plotino; no es desde luego la de Platón, pero sí fundamentalmente la de su tiempo. H.-R. Schwyzer, que la ha estudiado a fondo,

---

36 Sobre la aceleración del ritmo de producción, cf. mi *La cronología...*, págs. 95 y sigs.

concluye que «a pesar de algunas libertades, el lenguaje de Plotino sigue las leyes de la gramática griega»[37]. Del estilo plotiniano Porfirio destaca dos características: la concisión y el entusiasmo o exaltación: «Escribiendo —dice— era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras, expresándose casi siempre exaltada y pasionalmente, más al estilo de quien vibra sintonizando que de quien transmite» (*Vida* 14, 1-4). Longino contrasta la densidad de Plotino con la prolijidad de Amelio (*ibid.* 19, 38; 20, 78-80). Es la famosa *breviloquentia* plotiniana, «una taquigrafía filosófica, comparado con la cual aun Aristóteles es a menudo un modelo de prolijidad»[38]. La otra característica, la exaltación, requiere una puntualización. En las *Enéadas* coexisten de hecho dos estilos: el coloquial, desprovisto de galas, y el elevado, en que el lenguaje alcanza «a menudo una grandiosidad sólo comparable con el mismo Platón»[39]. Propio del primero es el estilo dialogado con que tan frecuentemente tropezamos en las *Enéadas*. Plotino dialoga a menudo consigo mismo preguntándose y respondiéndose a través de una retahíla de objeciones y respuestas, réplicas y contrarréplicas que se suceden, a veces vertiginosamente, sin previo aviso. Más propio, en cambio, del segundo es el uso frecuente del símil con que trata de apresar la realidad suprasensible. «Ningún filósofo —dice A. H. Armstrong— ha empleado jamás imágenes del mundo

---

[37] PAULY-WISSOWA, 21, col. 530.

[38] R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, Londres, 1972, pág. 43. MACROBIO, *In somnium Scipionis*, II 12, 7. SHWYZER, «Plotinos», col. 520.

[39] E. NORDEN, *Die Antike Kunstprose*, Stuttgart, 1958, t. II, páginas. 399-401. Pero el estilo de Plotino nunca es tan coloquial como el de Epicteto.

sensible para expresar la realidad inteligible con más originalidad y fuerza»[40].

10. A semejanza con Platón, Plotino no toma parte activa en la política de su tiempo y hace lo posible por apartar de ella a su amigo Zeto (*Vida* 7 20-21). Pero a diferencia de Platón, tampoco le interesa la teoría política —es en este sentido un *Plato dimidiatus*[41]—, como tampoco le interesa la lógica[42]. Es un asceta y un místico. Pero no es sólo eso. No es sólo el asceta abstinente y vegetariano (*Vida* 2, 4-5), parco en comer y en dormir (*ibid.* 8, 21-22), que se avergüenza de estar en el cuerpo (*ibid.* 1, 1-2) y vive célibe, como podemos concluir *ex silentio*[43]; ni es sólo el místico que sueña con una vida de retiro (*ibid.* 12), siempre en marcha afanosa hacia la Divinidad (*ibid.* 23, 4), alzando a Dios el ojo divino del alma (*ibid.* 10, 29-30), y anhelando aunarse con él (*ibid.* 23, 15-16). Siendo todo eso, es además el hombre más servicial del mundo. Ya lo dice hermosamente Porfirio: «estaba a la vez consigo mismo y con los demás» (*ibid.* 8, 19). Era fino y suave, apacibilísimo y afable (*ibid* 23, 1-2). Se desvivía por los numerosos niños y niñas encomendados a su tutela, velando por la conservación de su patrimonio y aun supervisando ocasionalmente sus deberes escolares (*ibid.* 9, 1-18). Siempre a disposición de todo el mundo, arbitró en numerosos litigios sin malquistarse con nadie (*ibid.* 9, 18-22). Y gracias a este interés por los demás, unido a la clarividencia con que penetraba en

---

[40] *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, pág. 220.

[41] La expresión es de W. Theiler (*Les Sources de Plotin*, página 67).

[42] I 3, 4-5.

[43] Si Plotino se hubiera casado, Porfirio no hubiera dejado de mencionarlo.

las conciencias, supo librar a Porfirio de una peligrosa tentación de suicidio (*ibid.* 11, 1-2 y 11-19).

11. Plotino vive en Roma, primero enseñando y luego enseñando y escribiendo, desde el primer año del reinado de Filipo (244), hasta que minado por la enfermedad que lo llevaría al sepulcro —al parecer, una especie de lepra [44]—, se retira a la Campania. Entretanto, sus dos discípulos más conspicuos se habían marchado: Porfirio a Sicilia en el año 268 y Amelio a Apamea de Siria en el año 269 [45]. Con ello la escuela, o mejor, el «hogar», como lo llama Amelio (*Vida* 17, 39), había quedado prácticamente disuelto. Zeto, Zótico y Paulino habían muerto (*ibid.* 2, 19-20; 7, 15-17). A esto viene a sumarse el hecho de que los amigos de Plotino, por la costumbre que tenía éste de saludarles con un beso, rehuían su encuentro (*ibid.* 2, 15-17), podemos adivinar que no sólo por repugnancia, sino también por miedo al contagio. Plotino comprende que ha llegado su hora y se retira a la finca de Zeto, en la Campania, donde es atendido por la servidumbre (*ibid.* 2, 17-22). Con la vista nublada, la garganta irritada y llagados los pies y las manos, ya no está en condiciones ni de escribir ni de dictar. Esto nos permite fijar con aproximación la fecha de su partida si tenemos en cuenta que los cuatro últimos tratados se los envía a Porfirio a comienzos del segundo año del reinado de Claudio, es decir, en los últimos meses del 269 [46]. Los últimos meses de su vida en la solitaria villa de Zeto debieron de ser para él de profundísima meditación. A última hora llega Eustoquio, su médico y devotísimo discípulo. Las últimas palabras de Plotino, que son también

---

44 Más concretamente, la llamada *elephantiasis Graecorum* (H. Oppermann, *Plotins Leben*, Heidelberg, 1929, págs. 7-28).

45 *Vida* 2, 31-33; 6, 1-3. Para las fechas, cf. mi *La cronología...*, págs. 77-87.

46 Cf. *supra*, n. 2.

su testamento espiritual, fueron para él: «A ti te estoy aguardando todavía» —le dijo—. Y añadió: «Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo»[47].

II. LA PROCESIÓN PLOTINIANA

12. Las últimas palabras pronunciadas por Plotino son en realidad una síntesis de su propia filosofía, cuyo tema básico es el platónico de la *huida* y *subida* del alma[48], huida y subida que en nuestro filósofo son, además, un *retorno* y, más marcadamente que en su maestro, una *entrada en sí mismo*. Hay que huir del mundo de acá al de allá y retornar, como Ulises, a la verdadera patria[49]. Mas la huida no es local: consiste en separarse afectivamente del cuerpo[50] y en asemejarse a Dios mediante la virtud[51], y se realiza no a pie, ni en carruaje ni en una embarcación, sino despertando esa vista interior que todos poseemos pero que pocos usamos[52]. Este huir, que es un entrar en sí mismo, es a la vez un subir, y la subida se realiza en dos etapas: una que va de lo sensible a lo inteligible y

---

47 *Vida*, 2, 25-27: pasaje controvertido. Yo sigo el texto e interpretación defendidos por mí en «Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino», *Cuad. de filol. clás.* 4 (1972), 441-462. Para otras interpretaciones, cf. HARDER, n. *ad loc.* y los artículos de P. HENRY, «La dernière parole de Plotin», *Studi classici e orientali* 2 (1953), 113-130, y de H.-R. SCHWYZER, «Plotins letztes Wort», *Museum Helveticum* 33 (1976), 85-97.

48 Tema de la huida: *Teeteto* 176 a-b. Tema de la subida: *Banquete* 211 b-212 a; *República* 514 a-521 b; *Fedro* 246 d-248c.

49 I 6, 8, 16-21; V 9, 1, 20-21.

50 V 1, 10, 24-31.

51 Es el tema de I 2 tomando como base el famoso pasaje del *Teeteto* (176 a-b).

52 I 6, 8, 21-27.

otra que termina en la cima de lo inteligible, que es el Bien[53]. Pero de nuevo no se trata de una escalada local, ni hay que salir de sí mismo para realizarla, ya que según una concepción muy característica de la filosofía plotiniana, las tres Hipóstasis divinas a las que hay que remontarse escalonadamente, además de ser constitutivas de la estructura de la realidad transcendente, se encuentran latentemente presentes en el alma del hombre[54]. Sólo que es preciso actualizar esa presencia, y a esta actualización creo que aludía Plotino cuando en cierta ocasión le dijo a Amelio: «Ellos son los que deben venir a mí, y no yo a ellos»[55]. «Ellos» son los dioses, es decir, para Plotino las tres Hipóstasis divinas de su propio sistema: el Alma, la Inteligencia y el Bien, presentes, sólo que ocultamente, en el alma. Por eso el sistema plotiniano ha sido descrito acertadamente como una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia[56], porque su ascética y su mística se basan en definitiva en una determinada concepción metafísica y antropológica que debe ser estudiada antes de tratar de comprender aquéllas.

13. Las piezas fundamentales de la metafísica plotiniana están tomadas de Platón, ante todo el *dualismo ontológico* repetidamente afirmado en los *Diálogos* medios y reafirmado en los posteriores, sobre todo en el *Timeo*[57]. Me refiero a la teoría platónica de la existen-

---

53 I 3, 1, 1-18.

54 I 1, 8, 1-10; V 1, 10, 1-6. Cf. *infra*, secc. 70.

55 *Vida* 10, 33-38. Para otras interpretaciones, cf. A. H. ARMSTRONG, «Was Plotinus a Magician?», *Phronesis* 1 (1955), 73-79.

56 H.-C. PUECH, «Position spirituelle et signification de Plotin», *Bulletin de l'Assoc. G. Budé* 61 (1938), 31 (= *En quête de la Gnose*, Gallimard, 1978, t. I, pág. 69).

57 *Fedón* 78 b-19 b; *República* 476 d-480 a; *Filebo* 61 d-e; *Timeo* 27 d-28 a; 51 d-52 a.

cia de dos mundos realmente distintos, el inteligible y el sensible, el de la Esencia y el del Devenir, el de las Formas inmutables y luminosas y el de las pluralidades cambiantes y crepusculares. El primero es el Modelo eterno y autosubsistente; el segundo, la copia homónima congenerada con el tiempo y, como mera imagen que es, necesitada de un medio o soporte en que subsistir: el espacio o receptáculo del devenir. Mediando entre ambos mundos aparece en el *Timeo* el Artesano divino o Demiurgo, que, contemplando el Modelo o Animal inteligible, crea el mundo sensible, a imagen de aquél, como animal compuesto de cuerpo, alma e inteligencia. Si del *Timeo* pasamos a la *República,* el panorama se amplía considerablemente por la presencia, en la cúspide del mundo inteligible, de la Forma suprema del Bien, que, estando más allá de la Esencia y de la Inteligencia, es causa para las Formas de ser, de esencia e inteligibilidad, y para la Inteligencia, de intelección. Es como el sol del mundo inteligible [58]. A estos datos hay que añadir otros dos tomados de las «doctrinas no escritas», a saber, dos coprincipios de la realidad transcendente: el Uno, que probablemente ya el mismo Platón identificaba con el Bien, y la llamada «Diada indefinida», coexistente con el Uno pero subordinada a él a modo de materia [59]. Resumiendo, los elementos estructurales del universo platónico son, en orden descendente: 1) el Bien de la *República* y el Uno y la Diada indefinida de las «doctrinas no escritas»; 2) las Esencias-Formas, el Animal inteligible, la Inteligencia y el Demiurgo; 3) el Alma cósmica, creada por el Demiurgo; 4) el cosmos sensible, y 5) subyaciendo a éste, el espacio o receptáculo del devenir.

---

58 *República* 508 b-509 d.

59 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6, 987 b 18-22; 988 a 10-15; XIV 4, 1091 b 13-15; *Física* III 4, 203 a 9-10; 6, 206 b 27-29.

14. Tal es, a grandes rasgos, el material que manejará Plotino para la construcción de su propio sistema. Sin embargo, él se consideraba a sí mismo mero intérprete de las doctrinas de Platón[60] y se hubiera extrañado de oírse llamar «neoplatónico»[61]. No tenía conciencia, o no la tenía plenamente, de que su interpretación del platonismo era, en realidad, una reinterpretación acomodada a los problemas de su época y condicionada por sus propias reflexiones y por sus lecturas de autores postplatónicos, sobre todo de Aristóteles y sus comentaristas, de los estoicos, de los platónicos medios y de los neopitagóricos[62]. Cómo transformó el platonismo en neoplatonismo, espero que vaya apareciendo a lo largo de esta introducción. De momento sólo me interesa resaltar dos operaciones transformadoras: una de *vertebración* y otra de *vitalización*, por las que renovó y perpetuó el platonismo. En primer lugar, pues, una operación de *vertebración*. Plotino no se contenta con aceptar el dualismo ontológico adoptándolo como fundamento de su propio sistema y formulándolo con expresiones reminiscentes de los *Diálogos* platónicos[63], sino que además unifica drásticamente toda la realidad reduciéndola genéticamente a la unidad de un solo principio y estructurándola jerárquicamente en un sistema perfectamente definido, logrando de ese modo una síntesis original y coherente. Ensamblando piezas que en Platón aparecían más o menos inconexas, concibe el mundo trans-

---

60 V 1, 8, 10-14.

61 P. HENRY, «The Place of Plotinus in the History of Thought» (en la introducción a la traducción de MACKENNA-PAGE, Londres, 1962³, pág. XXXIX).

62 *Vida* 14.

63 Pueden verse, entre otros, los siguientes textos: III 2, 1, 27-34; 2, 1-6; III 6, 6, 10-28; IV 7, 8⁵, 46-50; 9, 1-5; IV 8, 7, 1-2; V 8, 12; VI 2, 22, 35-46; VI 5, 2, 8-19.

cendente como constituido por tres, pero sólo tres, Hipóstasis divinas, fijando y llenando de contenido la tríada que desde dos siglos antes flotaba en el ambiente sobre todo en los círculos neopitagóricos[64]: el Uno-Bien, la Inteligencia y el Alma. La segunda Hipóstasis engloba en una sola realidad la Inteligencia, el mundo de las Formas, el Demiurgo, el Animal inteligible y la Diada indefinida. En la estructuración del mundo sensible como imagen del inteligible en la materia, Plotino trata de conciliar, de un lado, la concepción platónica del receptáculo del Devenir con la aristotélica de la materia, y de otro, el animal cósmico del *Timeo* con el mundo físico de los estoicos concebido como sistema de fuerzas.

15. No menos importante es el otro aspecto: el de la *vitalización* de la realidad. Si el Bien platónico es la meta «a la que aspira toda alma» (*República* VI 505 d 11) y el Dios aristotélico es el motor inmóvil que mueve finalísticamente «como objeto de amor» (*Metafísica* XII 1072 b 3), el Uno-Bien plotiniano es a la vez «el de donde y el a donde» de toda alma (VI 2, 11, 25-6). Y no sólo de toda alma. Es a la vez el principio del que provienen y del que penden todas las cosas y el término final al que miran, al que aspiran y al que deben volverse todas ellas: es como un centro del que parten y en el que convergen todos los radios (I 7, 1, 21-24; I 6, 7, 10; V 2, 2, 25). Plotino concibe la realidad como vida, actividad y energía; una vida sujeta al ritmo

---

64 Sobre todo, en los tres unos de Moderato de Cádiz, en los tres dioses de Numenio y en la triada de la *Epístola II* atribuida a Platón (312 e 1-4), de origen neopitagórico. Cf. E. R. Dodds, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *The Class. Quarterly* 22 (1928), 129-142; «Numenius and Ammonius», en *Les Sources de Plotin*, págs. 1-32; H. D. Saffriy y L. G. Westerink, introd. a su ed. de Proclus, *Théologie Platonicienne*, París, 1974, II, págs. XX-XXVI.

palpitante de un doble movimiento, uno centrífugo de expansión o diástole, y otro centrípeto de concentración o sístole, uno de avance o *proódico* y otro de retroceso o *epistrófico*. Esto nos lleva a la teoría plotiniana de la *procesión*, término preferible al más imaginativo, pero desorientador, de *emanación*[65].

16. El Uno-Bien es para Plotino como una fuente siempre manante o como la raíz inmoble y vivificante de un árbol (III 8, 10, 5-14), y la realidad como una corriente de vida que fluye y refluye perennemente entre dos extremos contrapuestos: el Uno-Bien, que no es vida todavía porque, siendo principio de vida, está más allá de la vida[66], y la materia, que ya no es vida porque, siendo mero final e indeterminación absoluta, está por debajo de la vida[67]. Ahora bien, para mejor comprender la naturaleza de ese flujo vital que circula entre ambos extremos, es preciso estudiar antes el *mecanismo* de la procesión plotiniana y las leyes o principios a que se ajusta. Estos principios son cinco:

1) *El principio de la doble actividad.* — Hemos visto que para Plotino la realidad es vida, energía y actividad; pero en cada nivel de realidad hay que distinguir dos clases de actividad: *la de la esencia de cada cosa*, constitutiva de la esencia de cada cosa y consultancial con ella, y *la resultante de la esencia de cada cosa*, derivada de la primera pero distinta de ella (V 4, 2, 27-30). Brevemente, actividad *inmanente* y actividad *liberada*[68]. La analogía favorita es la del fuego: uno es

65 En las *Enéadas* aparece ocasionalmente el sustantivo *próhodos*, «avance», «procesión», y, más frecuentemente, el verbo correspondiente *proiénai* o también *probaínein* (cf. SLEEMAN-POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980).

66 III 8, 10, 2-3; III 9, 9, 17-18; VI 7, 17, 9-14; VI 8, 16, 33-34.

67 III 4, 1, 6-12.

68 Sobre esta teoría, cf. CH. RUTTEN, «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin», *Revue Philosophique* 146 (1956), 100-106.

el calor inmanente al fuego y otro el liberado o transmitido por el fuego (V 1, 3, 10; V 4, 2, 30-33). Éste es un principio de validez universal (IV 3, 10, 32-35; IV 5, 7, 13-20), pero de aplicación analógica[69]. Por ser de validez universal sirve para explicar la procesión como transmisión en cadena del flujo vital, porque cada término, a la vez que está constituido esencialmente por una actividad, es liberador y transmisor de una nueva actividad. Pero por ser de aplicación analógica se comprende que Plotino lo aplique al mismo primer principio (V 4, 2, 26-38), pese a que, estando más allá de la Esencia y de la vida, no cabe hablar propiamente de una actividad constitutiva de su esencia, sino tan sólo de una pre-vida, pre-actividad y pre-esencia, que son en realidad supra-vida, supra-actividad y supra-esencia, esto es, vida, actividad y esencia por analogía. En otras palabras, en el Uno-Bien, que no es privación absoluta como la materia, sino plenitud total, hay algo que supera nuestra mente pero que corresponde a lo que en niveles inferiores es vida, actividad y esencia.

2) *El principio de la productividad de lo perfecto.* — La actividad segunda es liberada por la primera *necesariamente,* en virtud del principio de que «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran» (V 1, 6, 38), principio que Plotino establece por una especie de inducción en el reino de lo sensible. Los animales y las plantas, una vez llegados a la madurez, engendran un nuevo ser semejante a ellos. Pero aun los seres inanimados como el fuego, la nieve, las sustancias aromáticas y las drogas emiten de sí y en torno a sí un efecto semejante y asemejador en el que tratan de perpetuarse. Pues si esto es verdad de las cosas sensibles, ¿cuánto más lo será de la más perfecta de todas, del primer principio al que aquéllas se limitan a emular como

69 RUTTEN, *ibid.*, 101.

pueden en eternidad y bondad? (V 1, 6, 30-39; V 4, 1, 23-36)[70]. La misma idea la expresa Plotino con la metáfora del desbordamiento. La Inteligencia procede del Uno-Bien y el Alma de la Inteligencia como una especie de desbordamiento de la sobreabundancia de sus respectivos principios (V 2, 1, 7-16).

3) *El principio de la donación sin merma.* — La energía derivada que libera el principio emisor, la libera sin menoscabo de su propia integridad. Este importante principio que excluye la calificación de *emanatismo* que se da a veces a la procesión plotiniana tiene antecedentes en la filosofía preneoplatónica[71], y como se ve por un texto de la *Enéadas* (V 4, 2, 21), el mismo Plotino lo leía en el pasaje del *Timeo* en que se dice que el Demiurgo, finalizada su tarea, «se quedó en su habitual estado» (42 e 5-6); y, efectivamente, «quedarse en su propio estado», o simplemente «quedarse» (*ménein*) es la expresión más frecuente con que se alude en las *Enéadas* al principio de la donación sin merma. Principio de validez universal, se aplica ante todo al Uno-Bien como fuente inexhausta que se da a todos los ríos pero sin agotarse en ellos (III 8, 10, 6-7); los productos que dimanan de él no lo aminoran (VI 9, 9, 3). Lo mismo vale de las otras dos Hipóstasis[72], y en V 2, 2, 1-2 el principio se enuncia con aplicación universal: en la cadena procesional que discurre de principio a fin cada término se queda siempre en su propio sitio.

4) *El principio de la degradación progresiva.* — En el pasaje que acabamos de citar se enuncia, a renglón seguido, otro principio: el de la *degradación progresiva.*

---

[70] Sobre el transfondo platónico (*Fedón* 103 c-d), cf. J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967, pág. 69.

[71] Cf. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, 2.ª ed., Oxford, 1963, pág. 214.

[72] V 2, 1, 16-28. Sobre el Alma, cf. *infra*, secc. 40.

Cada nuevo término es siempre un término inferior. Lo generado es siempre más imperfecto que lo generante (V 5, 13, 37-38). El avance a partir del Uno-Bien es un descenso continuo (I 8, 7, 17-20; V 3, 16, 5-8): arranca del supra-ser (Uno-Bien), pasa por grados cada vez menos perfectos de ser y se esfuma en el no-ser (materia), fronterizo entre el ser y la nada. O bien, adaptando una imagen favorita de Plotino, es un movimiento de expansión que, partiendo de un centro, se dilata en círculos concéntricos cada vez más débiles hasta desvanecerse en la última circunferencia[73]. Pero la degradación procede sin saltos: el Uno-Bien engendra algo inferior a él (V, 1, 6, 39), pero engendra lo más perfecto después de él (V 4, 1, 40-41), y por eso no hay nada intermedio entre el Uno-Bien y la Inteligencia, como tampoco hay nada intermedio entre la Inteligencia y el Alma (V 1, 6, 49).

5) *El principio de la génesis bifásica.* — La actividad segunda o actividad liberada no es automáticamente constitutiva de la esencia del nuevo término, sino que la génesis completa de cada nuevo grado de realidad se desarrolla en dos fases[74]. Entiéndase fases lógicas, no cronológicas. En una primera fase (*fase proódica*), la actividad generada es todavía indeterminada e informe porque carece de contenido; en una segunda fase (*fase epistrófica*), el término generado se convierte a su progenitor y, vuelto hacia él, se llena de contenido, se configura y se perfecciona. Es ya actividad perfecta dentro de su rango y, por serlo, genera a su vez una nueva actividad en virtud del *principio de la productividad de lo perfecto.* De ese modo la procesión continúa casi automáticamente. La segunda fase se ini-

---

73 La imagen del centro se combina a veces con la del foco luminoso (IV 3, 17, 12-21).

74 III 4, 1.

cia, pues, con la conversión (*epistrophḗ*) del término generado por añoranza de su progenitor (V 1, 6, 50) y culmina en su propio perfeccionamiento (*teleíōsis*). Este esquema, que se cumple puntualmente en la génesis de la Inteligencia y del Alma, se quiebra parcialmente, como veremos, en la génesis del mundo sensible debido a que la materia, por ser indeterminación absoluta, carece de capacidad epistrófica o reflexiva[75]. El principio de la génesis bifásica es una adaptación ingeniosa del esquema aristotélico de la génesis artesanal al mecanismo de la procesión[76]. En efecto, la actividad recién liberada por el principio emisor es todavía, en su primera fase, una a modo de materia informe que debe ser configurada y una especie de ente en potencia que debe ser reducido a acto.

17. Estudiadas ya las leyes operantes en el mecanismo de la procesión, a continuación es preciso dar un paso adelante tratando de determinar con mayor exactitud que hasta ahora la naturaleza de la realidad. Hemos visto que es vida y actividad. Pero ahora hay que añadir que es vida y actividad *intelectiva* y *contemplativa.* Para Plotino, pues, la realidad es intelección (*nóēsis*) y contemplación (*theōría*). Esto requiere dos puntualizaciones. La primera es que, en el presente contexto, «intelección» y «contemplación», lo mismo que «vida» y «actividad», no son términos unívocos. Pero tampoco son puramente equívocos. Representan más bien una serie escalonada de grados de realidad. Hay una intelección de primero, segundo, tercero y cuarto grado en correspondencia con el grado respectivo de vida. Toda vida es una forma de intelección, sólo que una intelección es más borrosa que otra, como también la vida (III 8, 8, 17-18). La vida más perfecta

---

75 *Infra,* secc. 56.

76 Plotino se inspira, sobre todo, en *De anima* III 5.

es la de la Inteligencia, que es intelección intuitiva; siguen a continuación los tres niveles de vida del Alma, racional, sensitivo y vegetativo, a los que corresponden tres niveles de intelección cada vez más borrosa: dianoética, sensitiva y vegetativa (III 8, 8). Plotino toma de Aristóteles la teoría de la gradación escalonada de niveles de vida[77]; pero, característicamente, interpreta esos niveles como niveles de intelección. Por eso hasta las plantas contemplan (III 8, 1), porque el alma que anida en ellas es contemplativa. Si para Aristóteles la vegetatividad es nutritividad y reproductividad, para Plotino es ante todo contemplación, desvaída y borrosa, pero contemplación. La segunda puntualización es que, como ya hemos observado antes al hablar de la vida, la realidad circula entre dos extremos opuestos: generalizando, entre el Uno-Bien, que es «no-x» en el sentido de «supra-x», y la materia, que es «no-x» en el sentido de «infra-x». Del mismo modo, pues, que el Uno-Bien es «supra-vida», así también será «supra-intelección». Y de hecho, así es como Plotino define la realidad del primer principio: como *hypernóēsis* (VI 8, 16, 32), una especie de *ensimismamiento* (V 1, 6, 18) y de *autoconsciencia* (V 4, 2, 18), sólo que sin asomo de dualidad. Por debajo de este nivel supremo están los cuatro grados de contemplación enumerados antes; más abajo, la forma sensible del cosmos es contemplación en el sentido de objeto de contemplación (III 8, 3, 7-8), y más abajo todavía, el fondo opaco de la materia ya no es ni contemplación ni objeto de contemplación y es sólo captable y expresable por un *razonamiento bastardo* fundado en una pseudointelección[78].

---

[77] *De anima* II 3, 414 b 28-32.
[78] *Infra,* secc. 55.

18. Con lo que acabamos de decir cobra nuevo sentido lo que dijimos antes acerca de la procesión y su mecanismo. Con las debidas reservas para el caso del Uno-Bien como «supra-x», bien podemos decir que la actividad *inmanente* constitutiva de la esencia de cada cosa es una intelección de un nivel determinado; asimismo, la actividad resultante de la esencia de cada cosa o actividad *liberada* es también una intelección, sólo que de nivel inferior, que en una primera fase es indeterminada, vacía de contenido, intelección en potencia, mientras que en una segunda fase es ya contemplación en acto, visión en acto de su progenitor; con ello se perfecciona y, al perfeccionarse, produce a su vez una nueva intelección. Pero nótese que lo que la hizo perfecta y, por tanto, productiva, fue la contemplación en acto. Por eso dice Plotino que «la producción es contemplación» (III 8, 3, 20-21), porque la contemplación en acto, por el hecho de serlo, es perfecta en su rango y, por ser perfecta, es productiva. Contemplación y producción no son dos actividades distintas, sino dos caras de una misma actividad [79].

19. La procesión plotiniana se parece, pues, a la emanación, pero no es emanación; no hay emisión de partículas con pérdida de la propia sustancia, ni retransmisión de energía con desgaste de la propia. Tampoco es, desde luego, creación artesanal, por más que Plotino utilice el esquema de la creación artesanal. Se parece a la creación *ex nihilo* por cuanto el nuevo ser es originado en su totalidad y no a partir de un material dado, pero tampoco es creación *ex nihilo*, porque en ésta el nuevo ser es sacado de la nada, y en virtud de un acto libre, por el creador, mientras que en la procesión el nuevo ser procede, y ello necesariamente,

---

[79] Cf. R. Arnou, ΠΡΑΞΙΣ *et* ΘΕΩΡΙΑ *chez Plotin*, 2.ª ed., Roma, 1972, págs. 52-64.

de su inmediato anterior. Finalmente, se parece a la generación en que el ser generado proviene de su progenitor, pero difiere de ella en que el ser generado es siempre inferior a su progenitor, y no de la misma especie, como sucede en la generación.

III. EL UNO-BIEN

20. La filosofía del Uno-Bien se basa en la combinación del Uno del *Parménides* de Platón (137 c-142 a) con el Bien de la *República* (504 e-509 b). Se basa, más concretamente, en la interpretación metafísica de la primera hipótesis del *Parménides*[80], interpretación que en Plotino comporta:

1) *La transformación de la hipótesis en Hipóstasis.* — Que hay un Uno que no es más que Uno, un Uno simplicísimo, no es una suposición, sino un hecho real deducible de la existencia de la multiplicidad[81]. Plotino lo designa indistintamente como «el Uno absoluto» (V 3, 15, 5; VI 2, 9, 6), «el Uno primario» (V 1, 8, 25; VI 2, 9, 9), «realmente Uno» o «real y verdaderamente Uno» (III 8, 9, 4; V 3, 15, 24; V 4, 1, 8; V 5, 4, 7), o «Uno sin más», «puramente Uno», «simplemente Uno» (III 8, 10, 22; V 5, 4, 6; VI 6, 11, 19) o también «el Uno-en-sí» (V 3, 12, 51; 15, 16; VI 2, 5, 8), y le aplica la filosofía negativa del *Parménides*: «el Uno no es ninguna de todas las cosas» (III 8, 9, 53-54; V 1, 7, 19). Es lo que llamaremos la «ningunidad». El Uno es el gran Solitario (V 5, 13, 6; VI 7, 25, 15).

---

[80] Sobre la interpretación plotiniana del *Parménides*, cf. B. D. JACKSON, «Plotinus and the *Parmenides*», *Journal of the History of Ideas* 5 (1967), 315-327, y J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, París, 1978, págs. 43-115.

[81] III 8, 9-10; V 3, 12, 10-14; V 5, 4, 1-6; VI 9, 1-2.

2) *La interpretación de la ningunidad en términos de transcendencia.* — Que el Uno no es ninguna de todas las cosas, quiere decir que es «distinto de todas las cosas» (III 8, 9, 48-49; V 3, 11, 18), y eso, porque es «anterior a todas las cosas» (III 8, 9, 54) y «está más allá de todas las cosas» (V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40), y eso, porque es «principio de todas las cosas» (V 3, 15, 27; V 4, 1, 23), «causa de todas las cosas» (V 5, 13, 35-36; VI 9, 6, 55) o también «potencia de todas las cosas» (III 8, 10, 1; V 1, 7, 9-10), pero potencia activa, no pasiva como la materia (V 3, 15, 32-35). Brevemente, Plotino interpreta la ningunidad como alteridad, la alteridad como anterioridad y allendidad, y éstas como causalidad.

3) *La identificación del Uno con el Bien.* — El Uno del *Parménides* es el mismo que el Bien de la *República,* sólo que para Plotino no está solamente «más allá de la Inteligencia y de la Esencia» (V 1, 8, 7-8), sino simplemente más allá de todas las cosas como principio de todas ellas. La razón más profunda de tal identificación estriba en lo que Plotino llama «el principio más firme de todos»: que la tendencia innata de todos los seres al bien es tendencia a la unidad (VI 5, 1)[82]. Para Plotino, como ya para Platón, el Bien es fundamento del ser, y no a la inversa: todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, son seres por la unidad (VI 9, 1, 1-2). Todos aspiran no a ser simplemente, sino a ser unos, como quien halla su bien en la unidad (VI 2, 11, 19-21). Es decir, los seres aspiran al Bien (*supra,* 15) porque aspiran al Uno, y el Bien es el Bien porque es el Uno. La procesión es un descenso (*supra,* 16, 4.º) porque es una marcha progresiva hacia la multiplicidad (V 3, 16, 5-8).

---

[82] Cf. PROCLO, *Elementos de Teología,* prop. 13.

21. En Platón la afirmación de que el Soberano del mundo inteligible está por encima de la Inteligencia y más allá de la Esencia se deja caer en un pasaje aislado de la *República* (508 e-509 d). En Plotino, en cambio, la tesis de la supertranscendencia del primer principio, del principio universal sin principio (VI 8, 11, 8-9), es uno de los pilares más firmes de su neoplatonismo. Las fórmulas «por encima de» o «más allá de», seguidas de cuantos términos sean significativos de algún valor, aparecen y reaparecen incansablemente en las *Enéadas*[83]: más allá de, o por encima de, la esencia, el ser, la inteligencia, el inteligente primario, la cognición, la intelección, la actividad, la vida, la vida sabia, la autosuficiencia. En una palabra, «por encima de todas las cosas» (V 5, 13, 35) y «más allá de todas las cosas» (V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40). Para Plotino, que el principio de todas las cosas no es ninguna de ellas, sino anterior a todas ellas, es un axioma metafísico que debe ser aplicado a rajatabla. Y por eso se vio irremediablemente enfrentado con Aristóteles, que concebía a Dios, a la vez que como realidad suprema, como «intelección de intelección» (*Metafísica* XII 9, 1074 b 34). Contra esta concepción de la realidad suprema como un Dios autopensante dirige Plotino toda su artillería tratando de hacer ver que la autointelección y la auconsciencia son incompatibles con la absoluta anterioridad, simplicidad, autosuficiencia y soberanía del primer principio[84]. En primer lugar, la Inteligencia es dual, porque está emparejada con su inteligible. Ahora bien, la dualidad debe fundarse en la unidad absoluta de un principio anterior, en el que no cabe dualidad

83 I 7, 1, 19-20; II 4, 16, 25; III 8, 9, 2; 10, 2-3; III 9, 9, 12; V 1, 8, 7-8; V 3, 11, 28; 12, 47-48; 13, 2-3; 17, 13-14; V 4, 2 2-3; 37-44; V 5, 6, 11; V 6, 6, 30; V 8, 1, 3-4; VI 2, 17, 22-23; VI 6, 5, 37; VI 7, 17, 10-11; 37, 23-24; 40, 26-27; VI 8, 9, 27-28; 16, 34-36.

84 V 3, 10-13; V 6, 2-6; VI 7, 37-41.

ni siquiera lógica (VI 8, 13, 3), un principio que de por sí no es ni inteligencia ni inteligible, sino anterior a ambos como principio de ambos. Además, la Inteligencia es multiforme, porque el inteligible con el que se identifica es el mundo de las Formas; el primer principio, en cambio, siendo absolutamente uno, debe ser absolutamente simple; no puede ser multiforme. En tercer lugar, el Bien es autosuficientísimo y valiosísimo por sí mismo, no por el pensamiento; es omniperfecto anteriormente al pensamiento. Y, en general, todo lo que sea añadirle es restarle (V 5, 13, 9-11). Finalmente, Plotino concibe el pensamiento como un movimiento de la Inteligencia hacia el Bien con deseo del Bien (V 6, 5, 8-9). Luego depende de otro. El primer principio, por el contrario, no puede depender de nadie; es soberano.

22. Menos visiblemente que con Aristóteles, pero también se enfrentó Plotino con su antiguo condiscípulo, el platónico pero aristotelizante Orígenes, que identificaba la Inteligencia no sólo con el Ser primario, sino también con el Uno primario[85]. Es más, la aplicación a ultranza del axioma de la anterioridad absoluta del primer principio le obligó a perfilar tres puntos doctrinales de Platón:

1) *El Bien y la Belleza.*—Plotino distingue más netamente que Platón entre el Bien de la *República* y la Belleza absoluta del *Banquete*[86]. Bien es verdad que, hablando imprecisamente, se puede identificar el Bien con la Belleza primaria (I 6, 9, 39-40) o la Belleza en sí (*ibid.* 6, 23-26; 7, 29) y se puede hablar del Bien como

---

[85] Plotino tiene presente a Orígenes en VI 9, 2, 1-6, como se ve comparando este pasaje con PROCLO, *Teología platónica* II 4 (SAFFREY-WESTERINK, pág. 31, 9-19).

[86] Esto no le impide aplicar a la visión del Bien expresiones que Platón aplica a la visión de la Belleza (I 6, 7).

una «Belleza imponente» (*ibid.* 8, 2). Pero, estrictamente hablando, el Bien está más allá de la Belleza, como fuente y principio de la Belleza (*ibid.* 9, 41-42). Es la Belleza en el sentido de «lo superbello» (VI 7, 33, 19-22), «Belleza sobre Belleza», «progenitor de la Belleza», «flor de Belleza» (VI 7, 32, 28-34). En una palabra, es «superbello» (I 8, 2, 8). Y la psicología corrobora la metafísica: el deseo del Bien es inconsciente e instintivo, porque es más primitivo que el de la Belleza; además la gente se contenta con bellezas aparentes, pero nadie se da por satisfecho con bienes apasentes; finalmente, el impacto del Bien en el alma es suave y delicado, mientras que el de la belleza es agridulce y produce sobresaltos; y hay veces en que la belleza aparta del Bien a los incautos [87].

2) *El Bien y la Forma.* — Si Platón habla cinco veces de la Idea (= Forma) del Bien, para Plotino el Bien es «aforme» (*ámorphos, aneídeos*), exento de toda forma, aun de la inteligible, y anterior y superior a las Formas como principio y fundamento de toda forma [88].

3) *Omnipresencia.* — El Uno hipotético del *Parménides* platónico no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro (138 a 2-b 6). En cambio, el primer principio plotiniano está en todas partes y no está en ninguna parte, está en todas las cosas y no está en ninguna (III 9, 4). Según Plotino, los antecedentes contienen a sus consecuentes sin estar contenidos por éstos; así, pues, el primer principio está en todas las cosas porque las contiene todas; pero no está en ninguna porque no está contenido por ninguna (V 5, 9, 1-26); presente en todas, pero sin mezclarse con nin-

---

87 V 5, 12.

88 V 1, 7, 19-20; V 5, 6, 1-5; VI 7, 17, 17-18; 40; 32, 9-10; 34, 2; VI 8, 11, 31-32. PLATÓN habla de la Idea del Bien en la *República* 505 a 2; 508 e 2-3; 517 b 7-c 1; 526 e 1; 534 b 9-c 1.

guna (V 4, 1, 6-8). Está dondequiera, porque él mismo es el «dondequiera» de todas las cosas[89].

23. En el Uno-Bien, «nulipresencia» (*oudamoû*) y «omnipresencia» (*pantachoû*) son, pues, dos aspectos no mutuamente exclusivos, sino complementarios. Esto nos lleva a otra antinomia aparente. Hasta ahora hemos insistido en que el Uno-Bien, por ser principio de todas las cosas, no es ninguna de todas ellas. Pero ahora, esta idea debe ser contrapesada por su complementaria de que, por ser principio de todas las cosas, *es en cierto modo todas las cosas* (V 2, 1, 2; 2, 24-25; VI 7, 32, 12-14). Es todas las cosas porque las contiene todas en sí mismo, sólo que no discriminadamente como las contiene la Inteligencia (V 3, 15, 29-32); las abarca sin derramarse en ellas (V 5, 9, 10), como la fuente contiene juntos todos los ríos antes de que se ramifiquen (III 8, 10, 7-8; cf. VI 8, 18, 38-40). El Uno-Bien es el fondo profundo a la vez que la periferia englobadora de todas las cosas (VI 8, 18, 2-3). En conexión con esta idea, Plotino desarrolla su filosofía del «cuasi» (*hoîon*) como reinterpretación de la filosofía de los grados esbozada por Platón y formulada por Aristóteles con el principio de que «donde hay un mejor hay un óptimo»[90]. Plotino transforma este principio en el sentido de que donde hay un *x* mejor que otro *x*, habrá también no sólo un *x óptimo*, sino también un *supra-x* que, sin ser *x* propiamente, será no obstante *cuasi-x*. Más claramente, hemos visto que la realidad está constituida por una escala jerárquica de vidas, unas más perfectas que otras. Habrá, por tanto, no sólo una vida óptima, la de la Inteligencia, sino además una supravida que, sin ser vida propiamente, será no obstante

89 VI 8, 16, 6.

90 Platón, *Banquete* 211 b-212 a. Aristóteles, *Sobre la filosofía*, fr. 16 (Ross, pág. 84).

una cuasi-vida, una especie de vida, que es también una especie de actividad, una especie de hipóstasis y una especie de esencia (VI 8, 7, 46-54). El Uno-Bien es a la Inteligencia como el centro al círculo; y así como el círculo es un centro expandido, así el centro es una especie de círculo condensado, un metacírculo que no es círculo. Pues así también la Inteligencia es un Uno expandido; y el Uno, una especie de Inteligencia en unidad, una Inteligencia que no es Inteligencia (VI 8, 18, 7-22).

24. Plotino alude explícitamente a esta filosofía del «cuasi» en VI 8, 13, 49-50, pero la practica constantemente en las *Enéadas*. Aplicada a dos categorías de la realidad, la inteligencia y la voluntad, arroja nueva luz sobre la naturaleza del Uno-Bien. La carencia en él de autointelección y autoconsciencia propiamente dichas no significa ininteligencia e inconsciencia, antes al contrario plenitud de inteligencia y consciencia simplicísimas, exclusivas de toda dualidad. Lejos de ser inconsciente, es «plenamente discernidor de sí mismo» en virtud de «una especie de consciencia» y de una «intelección distinta de la propia de la Inteligencia» (V 4, 2, 15-19), consistente en una «intuición simple dirigida a sí mismo» (VI 7, 39, 1-2) por la que se mantiene «eternamente vuelto a sí mismo» (V 1, 6, 18) merced a una «actividad superintelectiva», una «vela y superintelección eternas» (VI 8, 16, 32-35). Son palabras que tratan de expresar lo inexpresable. Análogamente, el Uno-Bien está más allá de la voluntad y del albedrío propiamente dichos. Pero esto no quiere decir que no haya en él una «cuasi-voluntad» (VI 8, 13, 6), por la que amor, amante y amado se unimisman con él (*ibid.* 15, 1). No es, pues, extraño que Plotino designe al primer principio con el nombre de Dios [91]. Cuando dice

[91] Cf. J. M. Rist, «Theos and the One in some Texts of Plotinus», *Mediaeval Studies* 24 (1962), 169-180.

que es más que Dios (VI 9, 6, 12), esto debe ser entendido en el sentido de que es más que el Dios autopensante de Aristóteles. Y de acuerdo con las coordenadas de su filosofía sobre el primer principio, cabe colegir que lo concebía como un Dios no personal propiamente, pero tampoco impersonal, sino suprapersonal y cuasi-personal[92].

25. En síntesis, la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres proposiciones: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas, pero en cierto modo es todas las cosas. Corresponden, como se ve, a las tres vías: la de la negación, la de la transcendencia y la de la analogía[93]. Parménides condenó la vía del no-ser como vericueto cerrado a toda información (Diels-Kranz fr. 2) porque entendía el no-ser como la nada absoluta. Pero desde que Platón alumbró un nuevo sentido del no-ser, el de *alteridad* (*Sofista* 257 b 3-4), la vía de la negación quedó legitimada como posible método de investigación. Sólo que en nuestro caso la sola vía de la negación no nos llevaría demasiado lejos. Apenas nos serviría para distinguir al Uno-Bien de la materia, privación absoluta. A su vez, la sola vía de la trascendencia tendería a romper la imagen de continuidad que se da en la cadena procesional, mientras que la sola vía de la analogía podría exponernos a falsear la realidad singularísima del primer principio. Se impone, pues, el uso conjunto de las tres vías, es decir, como complementarias, no autónomas. Y así es como se usan en las *Enéadas*, donde entre tensiones de expresión y de pensamiento las tres ideas de negación, transcendencia y analogía se entrecruzan

---

[92] Refiriéndose al primer principio, Plotino alterna frecuentemente el masculino (*ekeînos*) con el neutro (*ekeîno*).

[93] Sobre los antecedentes preneoplatónicos de estas tres vías, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, París, 1954, sobre todo págs. 92-140.

potenciándose mutuamente en un esfuerzo por poner al alcance de la mente una realidad inapresable.

IV. LA INTELIGENCIA

26. La filosofía plotiniana de la segunda Hipóstasis, que es muy compleja, la concretaremos en los tres puntos que consideramos más importantes: la Inteligencia como Hipóstasis autoconstitutiva, como inteligente primario y como unidad múltiple. En la configuración de la primera de estas teorías, la de la autoconstitución de la Inteligencia como Hipóstasis[94], confluyen concepciones bien dispares, que en Plotino, sin embargo, se funden en una síntesis original, que es una verdadera recreación. De Platón toma dos ideas: de la analogía del sol en la *República*, la idea de la Inteligencia como *irradiación* del Bien al modo como la potencia de la vista es una luz *emanada* del sol[95]; de las doctrinas no escritas, la idea de la génesis de la Forma como resultado conjunto de un doble principio: el Uno y la Diada indefinida, el Uno como principio activo y la Diada indefinida como materia[96]. Del neopitagorismo toma la idea de que esa Diada indefinida proviene del Uno[97]. De Aristóteles, finalmente, toma la idea de la génesis bifásica aplicada a la Inteligencia. Para el estagirita, el intelecto humano es inicialmente y de por sí mero intelecto en potencia, mera capacidad intelectiva, una especie de materia capaz de «llegar a ser todas las cosas» pero sin ser todavía nin-

94 El término *authypóstatos*, frecuente en Proclo, no aparece en las *Enéadas*, pero sí la idea.

95 508 b 6-7.

96 Cf. *supra*, n. 59.

97 Véase el testimonio de Alejandro Polihístor en Diógenes Laercio, VIII 24-25.

guna de ellas en acto; una vez actualizado, es ya intelecto en acto en virtud de una intelección en acto[98]. Veamos ahora cómo, a partir de este material heterogéneo legado por sus antecesores, Plotino elabora su propia teoría de la génesis de la Inteligencia en dos fases: en la primera, Inteligencia *incoada;* en la segunda, Inteligencia *perfecta.*

27. La Inteligencia procede del Uno-Bien como una especie de destello dimanado de aquél (V 3, 12, 40; V 5, 5, 23), una especie de irradiación circular como el halo luminoso que aureola al sol (V 1, 6, 28-30; V 3, 15, 6). Actividad derivada de la cuasi-actividad constitutiva del primer principio, es todavía, en una primera fase, actividad indeterminada, mera intuitividad. Es como una vista en potencia que «no ha visto todavía» (V 3, 11, 5; VI 7, 16, 14), o bien como «una vista sin impronta» (V 3, 11, 12), es decir vacía de contenido y, por tanto, «indeterminada» (V 4, 2, 6; VI 7, 17, 14-15), en que se hermana la concepción platónico-neopitagórica de la Diada indefinida con la aristotélica del intelecto en potencia (V 1, 5, 7-8; V 4, 2, 6-9). Plotino la llama también «materia inteligible», en un sentido distinto del de Aristóteles[99], como prerrequisito de la multiplicidad de las Formas inteligibles y sustrato común a todas ellas (II 4, 2-5). Pero aunque indeterminada, la Inteligencia incoada no es, sin embargo, pura indeterminación. Es ya un valor positivo, porque es ya capacidad intuitiva aunque no sea todavía intuición. Más aún, Plotino la concibe acompañada, aun en esta primera fase, de deseo: «sólo deseo» (V 3, 11, 12), porque no es logro todavía; pero sí es añoranza de su proge-

---

98 *De anima* III 5.

99 En Aristóteles, «materia inteligible» puede querer decir dos cosas: el *espacio matemático* (*Metaf.* VII 10, 1036 a 9-12) y el *género* indeterminado con respecto a la especie (*ibid.* VIII 6, 1045 a 33-35).

nitor (V 1, 6, 50) y codicia de poseer todas las cosas (III 8, 8, 34); y este deseo radica a su vez en una consciencia vaga o presentimiento de sus propias posibilidades[100]. Es el resorte que moverá a la Inteligencia incoada a contener su avance a partir del Uno, detenerse y volverse. Con ello entramos en la segunda fase.

28. Esta segunda fase la describe Plotino de tres formas distintas. Primero, como detenimiento (*stásis*), vuelta (*epistrophḗ*) y visión (*hórasis*): se detiene para volverse, se vuelve para mirar y mira para ver; y al ver, se convierte ya de Inteligencia incoada en Inteligencia perfecta, en Ser y en Esencia (V 1, 7, 5-6; V 2, 1, 9-13; V 5, 5, 16-19). Vista de otro modo, la segunda fase es un pasar de potencia a acto, de vista aún no vidente a vista vidente en acto (III 8, 11, 1-5; V 1, 5, 18-19; V 3, 11, 10). Y esta actualización por la que queda determinada, configurada, marcada y plenificada por su objeto[101], es la operación conjunta de dos agentes: el Uno-Bien, que actúa como objeto de visión, y la Inteligencia, que actúa como sujeto[102]. Por eso la Inteligencia es una Hipóstasis autoconstitutiva, porque no es mera materia pasiva y receptiva, sino que interviene activamente en el perfeccionamiento de su propia realidad. Es ella la que, llevada de su anhelo y de su presentimiento, se detiene, se vuelve y se pone a mirar cara a cara a su progenitor, y ella es la que ve. Ahora bien, esta visión es Inteligencia, es decir Inteligencia perfecta (V 1, 7, 6; cf. 37). Pero ¿qué es lo que ve? Ve

---

100 Cf. mi artículo «La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)», *Emerita* 39 (1971), 152-153.

101 Determinada: V 1, 5, 7-9. Configurada: III 8, 11, 17-19. Marcada: VI 7, 16, 34. Plenificada: V 2, 1, 10; VI 7, 15, 18-20; 16, 16-19; 31-35.

102 Cf., de nuevo, mi artículo «La génesis...», 154-155.

al Uno-Bien. Pero lo ve no tal como él es en sí mismo, sino tal como ella es capaz de verlo; lo ve a través de su propio prisma, no como Uno, sino pluralizado en un universo de Esencias-Formas. Esto nos lleva al tercer modo como Plotino concibe la segunda fase genética: como conato frustrado.

29. En un pasaje de la *Enéadas* (III 8, 11, 23-24) la Inteligencia aparece «siempre deseando y siempre logrando». ¿Qué es lo que desea y qué es lo que logra? La respuesta más clara a esta pregunta la hallamos en V 3, 11, 1-16, en que la Inteligencia aparece lanzándose impetuosamente hacia el Uno en un eterno conato, eternamente frustrado, por aprehender al Uno transcendente en su absoluta simplicidad. Vano empeño. Lo que se lleva siempre consigo es «lo que ella misma pluralizó», el Uno pluralizado que constituye el objeto intrínseco de su propia visión. «Del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder sobrellevarla por partes» (VI 7, 15, 20-22). Con ello la Inteligencia misma «de una se hizo múltiple» (V 3, 11, 9), y eso, so pena de no ser Inteligencia (III 8, 8, 30-34). La Inteligencia perfecta es, pues, una Inteligencia «saturada» de su propia prole —las Esencias—, que retiene dentro de sí como el dios Crono [103]. Pero la pluralización de la Inteligencia —imagen pluralizada del Uno— no afecta para nada al Uno mismo transcendente, que se queda en su absoluta unidad (V 9, 2, 26-27).

30. La eternidad es la forma de vida propia de la segunda Hipóstasis (III 7, 2-6). Entiéndase eternidad no en el sentido laxo de vida inacabable pero sucesiva, sino en el más estricto de vida perfecta toda a la vez,

---

[103] V 1, 7, 33-36.

infinita en acto e indivisa (*ibid.* 3, 36-38; 5, 25-27). La Inteligencia transciende el tiempo como el Uno-Bien transciende la eternidad (VI 8, 20, 24-25), puesto que la eternidad es vida y el Uno-Bien está más allá de la vida. Las dos fases, pues, de que acabamos de hablar, la proódica y la epistrófica, no se desarrollan sucesivamente en el tiempo, sino en un *ahora* eterno: la Inteligencia está eternamente procediendo del Uno-Bien, eternamente volviéndose a él, eternamente contemplándolo y eternamente pluralizándolo. Las dos fases son expresión de otro tipo de anterioridad y posterioridad: antes es existir que operar, pero «antes» no en el sentido temporal, sino en el de que la existencia es prerrequisito de la actividad. Son también expresión de una doble dependencia: la Inteligencia depende del Uno-Bien para su existencia y de él depende también para su actividad, sin perjuicio de que sea además autoconstitutiva.

31. La clarificación precedente era necesaria para no incurrir en el error de ver en la distinción entre Inteligencia en potencia y en acto una contradicción flagrante con la afirmación, que también se halla en las *Enéadas,* de que la Inteligencia siempre está en acto, nunca en potencia (V 3, 5, 39). Más aún, está siempre en acto porque es acto: la Inteligencia y la intelección no son dos cosas distintas (*ibid.* 39-40); «ella misma es su actividad: Inteligencia e intelección son una sola cosa» (*ibid.* 6, 6-7); «su Esencia consiste en ser visión» (*ibid.* 10, 12); «su función y su Esencia se cifran en ser solamente Inteligencia» (*ibid.* 6, 34-35). Más todavía, la Inteligencia se identifica con las cosas que intelige (V 9, 5, 7); es a la vez lo inteligente y lo inteligido (VI 9, 2, 36-37); la Inteligencia y el inteligible son una sola cosa (V 3, 5, 26). Y como las cosas que intelige son los Seres reales, ella misma es realmente

los Seres (V 9, 5, 26). No se trata tan sólo de inmanencia de los Seres reales en la Inteligencia, como la de los hijos de Crono en Crono, sino de identidad (*ibid,* 6, 1-2). De lo contrario, no sería verdadera Inteligencia: poseería una impronta de los originales, no los originales mismos (V 3, 5, 23-25; V 5, 1, 19-23). La segunda Hipóstasis es, pues, a la vez Inteligencia, intelección e inteligible (V 3, 5, 43-44).

32. Síguese que la Inteligencia es *el inteligente primario.* El Inteligente primario es el autointelectivo, el que se intelige a sí mismo (V 6, 1), pero no en sentido laxo, el que con una parte de sí intelige otra parte de sí (V 3, 5, 1-3), sino en sentido estricto, el que intelige la totalidad de sí mismo con la totalidad de sí mismo (*ibid.* 6, 7-8). Tal es el caso de la Inteligencia, porque ella misma es el inteligible que intelige y porque lo intelige con la intelección que también es ella misma (V 3, 5, 44-48). Pero esta identidad real no suprime la dualidad metafísica constitutiva de la Inteligencia: «porque intelige, es dos cosas (*i. e.,* inteligente e inteligido); pero porque se intelige a sí misma, es una sola» (V 6, 1, 23), y ambas cosas, unidad y dualidad, son requisitos indispensables del inteligente primario (*ibid.* 6-7).

33. La Inteligencia primaria es, pues, unidual: es «parecida al Uno» (VI 9, 5, 26), pero no es el Uno; es «parecida al Bien porque intelige al Bien» (V 6, 4, 5), pero no es el Bien; es un gran Dios», pero «un Dios segundo» (V 5, 3, 1-4), que se nos muestra en la antesala del Bien (V 9, 2, 25-26), mientras que el Bien se queda oculto en su sanctasanctórum (VI 9, 11, 25). Por ser un Dios segundo difiere del Dios aristotélico, que es también unidual, pero es además la realidad primera. De hecho la concepción plotiniana de la identidad de la Inteligencia con la intelección y con el inteligible se

inspira en la teología de Aristóteles[104], pero con dos grandes diferencias además de la ya mencionada. La primera consiste en que la Inteligencia plotiniana recibe de un principio anterior no sólo la intelectividad de su intelección, sino también la inteligibilidad de su inteligible, extrayendo, por así decirlo, de la potencia del Uno la multiplicidad de Esencias precontenidas en él como potencia de todas las cosas y en cierto modo todas las cosas[105]. El Uno-Bien es, en efecto, el inteligible primario (V 6, 2, 7-12; V 4, 2, 4-23), impropiamente dicho inteligible porque es transcendente, pero primario porque a él se dirige primariamente la actividad de la Inteligencia (V 6, 5, 16-17) y de él extrae el Uno multiforme que constituye su propio e inmanente inteligible. De este modo, partiendo de una base aristotélica, Plotino ahonda en la doctrina platónica del Bien como principio fontal tanto de la intelectividad como de la inteligibilidad. De ambas cosas simultáneamente: «La Inteligencia, por inteligir, hace que subsista el Ser; y el Ser, por ser inteligido, da a la Inteligencia el inteligir y el Ser. Mas la causa del inteligir es otra: la que lo es también del Ser. Otra es, pues, simultáneamente la causa de ambos. Porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan el uno al otro, sino que, siendo dos, son esa sola cosa que es justamente Inteligencia y Ser, inteligente e inteligido: la Inteligencia por inteligir y el Ser por ser inteligido»[106].

34. La segunda diferencia consiste en que en Aristóteles el objeto de la intelección de Dios es su propia intelección, mientras que en Plotino el objeto de la intelección de la Inteligencia son las Formas platónicas. Y como la Inteligencia se identifica con su inteligible,

104 *Metaf.* XII 9, 1074 b 17-1075 a 5.
105 Cf., de nuevo, mi artículo «La génesis...», 147-149.
106 V 1, 4, 27-33.

resulta que aquélla es no sólo unidual, sino, además, «unimúltiple» (*hèn pollá*). A su vez, cada inteligible, cada Forma individual, es una Inteligencia individual (V 9, 8, 1-4). La segunda Hipóstasis es, pues, unimúltiple por dos conceptos: es Inteligencia «una y múltiple» (IV 8, 3, 10), Inteligencia universal complexiva de una multiplicidad de Inteligencias individuales (VI 2, 20, 10-23). Pero es a la vez Ente unimúltiple, Ente total complexivo de la totalidad de Entes reales (VI 9, 2, 21-22). Finalmente, como allá Inteligencia y Ente son la misma cosa y el Ente primario no es un cadáver ni es como una piedra o un leño, sino viviente con una vida pura (IV 7, 9, 23-25; V 3, 5, 31-35), resulta que la segunda Hipóstasis se identifica también con el «Viviente en sí» o «Viviente omniperfecto» del *Timeo*, complexivo de todos los Vivientes inteligibles[107]. Es más, el Uno de la segunda hipótesis del *Parménides* es descrito por Platón con dos fórmulas: «Uni-Ente» (*hèn ón*) y «unimúltiple» (*hèn pollá*), que reaparecen repetidas veces en las *Enéadas* aplicadas a la segunda Hipóstasis[108]. De este modo Plotino amplía su interpretación metafísica del *Parménides* trocando la segunda hipótesis, lo mismo que la primera, en Hipóstasis.

35. El universo de allá es un Ser viviente y perfecto en que todo es vida y todo está vivo (VI 7, 12); es un hervidero de vida (*ibid.* 22-23). Y allá el vivir es fácil, dice Plotino recordándonos un verso de la *Ilíada*: una vida llena de luz, esplendor, transparencia y colorido; no hay nada oscuro ni opaco; todo es transparente a

---

107 PLATÓN, *Timeo* 30 c-31 a; 39 e. PLOTINO, V 9, 96; VI 2, 21, 56-58; VI 6, 7, 14-19; 15, 8-11; 17, 38-40; VI 7, 8, 31-32; 12, 3-4; 36, 10-13.

108 PLATÓN, *Parménides* 142 d-e; 144 e 5. PLOTINO, V 1, 8, 26; V 3, 15, 11; V 4, 1, 21; VI 2, 15, 14-15; VI 7, 14, 11-12; VI 2, 7, 22; 9, 8; 10, 11; 11, 35-36; VI 6, 13, 51-54.

todo[109]. La relación de los Seres inteligibles entre sí suele expresarla Plotino con dos fórmulas, una inspirada en Anaxágoras pero transpuesta al mundo inteligible: «todas las cosas juntas» (*homoû pánta*), y otra inspirada en Platón: «todas en unidad» (*en henì pánta*), o con ambas a la vez[110]. Ambas le sirven a Plotino para expresar la inespacialidad, eternidad y aun identidad de los Seres inteligibles. No están separados localmente como los del mundo sensible, sino juntos (V 9, 9, 14-16; V 8, 9, 19-23; VI 6, 7, 1-7). Tampoco están separados temporalmente, sino que coexisten simultánea y eternamente (V 9, 10, 9-11; V 1, 4, 21-25). Más aún, como allá lo inteligente se identifica con lo inteligido y como allá todo es transparente a todo y todo es inteligido por todo, resulta que allá «todo es todo y cada uno es todo» (V 8, 4, 8) y «cada uno es todos» (V 8, 9, 16) y uno cualquiera es todos al par que uno solo (V 3, 15, 26).

36. Sin embargo, esta teoría plantea un problema difícil. Si allá cada uno es todo, ¿por qué, por otra parte, cada uno es cada uno al par que todo? (V 8, 4, 23). ¿Por qué cada uno es una «potencia individual» (V 9, 6, 9) y cada Forma es una especie de carácter individual (VI 7, 16, 4-5) por la que una difiere de otra (II 4, 4, 4)? La respuesta de Plotino es que los inteligibles están todos juntos y no juntos, juntos y separados (V 9, 6, 8-9; VI 6, 7, 7), es decir, juntos pero discriminados (V 9, 6, 3; V 3, 15, 31-32), juntos pero no confusos: cada uno es lo que es (V 8, 9, 1-2). Están juntos como están juntas las partes del organismo en la razón seminal como en un solo centro (V 9, 6, 12-

---

109 V 8, 4, 1-8. Cf. *Ilíada* VI 138.

110 ANAXÁGORAS, fr. 1. PLATÓN, *Timeo* 37 d. PLOTINO, V 3, 15, 21; V 8, 9, 1-3; VI 5, 5, 4; V 9, 9, 15; VI 2, 21, 55; VI 5, 6, 2-3; VI 6, 7, 4.

15), pero son diferentes por la alteridad (IV 3, 5, 7-8; V 1, 4, 39-40). En una palabra, son una sola cosa realmente, pero difieren formalmente. En cada uno destaca una Forma (V 8, 4, 11), aunque contenga todas. Los inteligibles son como los teoremas de una sola ciencia: cada uno es uno solo en acto pero todos en potencia (VI 2, 20, 16 ss.; VI 9, 5, 18-20). No obstante, la dificultad persiste porque allá nada hay ininteligente (III 8, 11, 30), cada Forma es Inteligencia (V 9, 8, 3); todo es, pues, inteligente e inteligido; y, por otra parte, allá nada está en potencia, todo está en acto y es acto (II 5, 3). Si, pues, allá todo está en acto y es acto, quiere decir que allá cada inteligente intelige en acto todos los inteligibles y, por tanto, se identifica en acto con todos ellos. Entonces, ¿por qué cada uno es cada uno y en qué difiere de los demás? ¿En qué difiere cada una de las Inteligencias individuales de la Inteligencia total? La doctrina de la unimultiplicidad, tal como la entiende Plotino y llevada hasta sus últimas consecuencias, es tal vez una de las más difíciles de toda su filosofía.

V. EL ALMA

37. En la teoría plotiniana de la tercera Hipóstasis, subyace como base la doctrina platónica del *Timeo* sobre el Alma cósmica, su génesis, su naturaleza, sus actividades y su unión con el cuerpo del cosmos. Pero esta doctrina Plotino la transforma profundamente interpretándola, por una parte, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles y adaptándola, por otra, a las leyes de su propia teoría de la procesión. En el *Timeo* el Alma del cosmos es creada por el Demiurgo como una naturaleza constituida por la mezcla de dos esencias: la indivisa y la que se divide en los cuerpos; y despliega dos activida-

des, una intelectiva sobre los inteligibles y otra opinativo-sensitiva sobre los sensibles, que corresponden, respectivamente, a los dos movimientos circulares, el de las estrellas fijas y el de los planetas, del sistema geocéntrico (35 a-37 c). El cosmos es un animal que consta de cuerpo, alma e inteligencia, la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo (30 b). El Demiurgo unió Alma y cuerpo juntando el centro de aquélla con el de éste; desde ese centro, el Alma se extiende por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos; y todavía sobró una parte de Alma con la que el Demiurgo envolvió por de fuera la esfera cósmica (34 b; 36 e).

38. Ahora bien, en estos pasajes del *Timeo*, Plotino cree descubrir los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles: el intelectivo, el sensitivo y el vegetativo. La parte del Alma que se difunde por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos, la identifica con la potencia vegetativa (II 2, 3, 1-3); la parte sobrante con la que el Demiurgo envuelve por de fuera la esfera cósmica, con la intelectiva (V 1, 10, 21-23), y la parte intermedia, sita arriba, en las esferas, con la opinativo-sensitiva (II 2, 3, 3-6). Por otra parte, estos tres niveles son reductibles a dos: el intelectivo, que constituye el Alma superior, y el sentitivo-vegetativo, que constituye el Alma inferior (V 2, 1, 19-21; cf. III 4, 1, 1-3). El Alma superior se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, y la inferior, a su vez, con la que se divide en los cuerpos (IV 1; cf. IV 3, 19). La primera es el Alma transcendente, separada del cuerpo y simbolizada por la Afrodita celeste del mito griego, mientras que la segunda es el Alma inmanente, ligada al cuerpo y mezclada con él y simbolizada por la Afrodita popular o también por Prometeo encadenado (II 3, 9, 31-47; III 5, 2, 14-27; IV 3, 14). Por la primera, el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible; por la segunda, con el sensible (V 1, 7, 44-47).

39. El reconocimiento de la existencia de dos niveles en la tercera Hipóstasis obliga a Plotino a reajustar para este caso las leyes del mecanismo de la procesión. Hay, en efecto, en el caso del Alma dos procesiones: una por la que el Alma superior o intelectiva procede de la Inteligencia análogamente a como la Inteligencia procede del Uno-Bien; y otra por la que el Alma inferior procede de la superior, no para constituir una nueva Hipóstasis, sino para formar un nivel inferior dentro de la misma Hipóstasis. Viniendo a la primera, Plotino se complace en señalar una y otra vez la analogía existente entre la procesión del Alma superior a partir de la Inteligencia y la de la Inteligencia a partir del Uno-Bien[111]. En ambos casos el punto de partida es el mismo: el *principio de las dos actividades* (*supra*, 16, 1.º), y en ambos casos el principio se ilustra con la misma analogía de los dos calores del fuego: el inmanente y el derivado (V 1, 3, 10-12; V 4, 2, 30-33). En general, todo sucede del mismo modo, sólo que a un nivel inferior, conforme al esquema establecido en III 4, 1: en una primera fase, el Alma es generada por la Inteligencia como algo incoado, indeterminado, informe e imperfecto; en la segunda fase, el Alma se vuelve a su progenitor, por el que queda determinada, conformada y perfeccionada (V 1, 7, 38-42). Hay, pues, una «materia psíquica» lo mismo que hay una «materia inteligible» (V 8, 3, 9; cf. *supra*, 27). El Alma se comporta, en efecto, en su primera fase a

---

111 La Inteligencia, desbordándose, genera el Alma, como el Uno, desbordándose, generaba la Inteligencia (V 2, 1, 7-15). El Alma es prole de la Inteligencia, como ésta lo es del Uno (V 1, 3, 14-15; 21; 6, 51; 7, 42). El Alma es Zeus Crónida, como la Inteligencia es Cronos Uránida (V 1, 7, 27-37; cf. V 8, 13). El Alma es un halo de la Inteligencia, como ésta lo es del Uno (III 5, 2, 31-32; V 1, 6, 28-30; 7, 43-44; V 3, 9, 15-16). Podríamos seguir multiplicando las analogías.

modo de materia (II 4, 3, 1-5; V 9, 3, 20-24); pero no es una materia puramente indeterminada e informe, sino hermosa, noiforme y simple (V 1, 3, 22-23), ni es puramente pasiva: es ya visión e intelección en potencia (III 9, 5). Pero del mismo modo que la Inteligencia, una vez generada, debe volverse a mirar a su progenitor para ser plenamente Inteligencia, así también el Alma, una vez generada, debe volverse a mirar a la Inteligencia (V 1, 6, 46-48); y merced a esta visión el Alma se plenifica, llenándose de contenido (V 2, 1, 19-20), y pasa a ser, de materia indeterminada, materia estructurada (*émmorphos*), y de visión e intelección en potencia, visión e intelección en acto (III 9, 5; V 9, 4, 10-12). Más concretamente, la actualización del Alma superior se debe a la implantación en el Alma como materia de una inteligencia inmanente como forma por obra de la Inteligencia transcendente o Inteligencia Hipóstasis (V 9, 3, 20-35). Pero como en esta actualización el Alma no se limita a comportarse pasivamente, por eso y por la misma razón que la Inteligencia, es lo mismo que ésta una Hipóstasis autoconstitutiva (*supra*, 28). Tenemos, pues, de un lado, la inteligencia en potencia del Alma como materia; de otro, la inteligencia inmanente a modo de forma; y de otro, la Inteligencia transcendente o Inteligencia Hipóstasis [112].

40. Respecto a la otra procesión, la que se realiza en el interior mismo del Alma y por la que el Alma inferior procede de la superior, Plotino es mucho menos explícito. Pero las pocas indicaciones que nos proporciona sugieren que esta nueva procesión se atiene al mismo patrón que las dos anteriores, con la importante

---

112 Este esquema está inspirado en el de Alejandro de Afrodisias, quien en su interpretación de ARISTÓTELES (*Acerca del alma* III 5) distingue tres intelectos: el material o potencial, el habitual o inmanente y el hacedor o transcendente (*De anima mantissa*, BRUNS, págs. 106-113).

diferencia de que el Alma inferior no constituye una Hipóstasis distinta de la Hipóstasis Alma: el Alma inferior es parte del Alma (V 2, 1, 24), como lo es la superior (IV 1, 13), y ambas juntas son como las dos caras de una misma moneda[113]. Pero hecha esta salvedad, el esquema parece ser el mismo. El Alma superior engendra la inferior —sensitividad y vegetatividad hipostáticas— cuando ella misma está ya llena, es decir, en virtud de la productividad de lo perfecto, y la engendra como imagen suya (V 2, 1, 19-21; V 9, 6, 19-20), como radiación suya (IV 1, 15-17), como vida emanada de otra vida (III 8, 5, 12-17); y, por otra parte, el Alma superior es iluminadora, modeladora y plenificadora de la inferior (II 3, 17, 15-16). Bien es verdad que, en dos pasajes distintos (III 4, 1, 2-3; V 2, 1, 18-19), Plotino nos dice que el Alma superior no se queda en sí misma al producir la inferior, sino que se mueve, avanza y desciende. Con ello parece que queda violado el principio de la donación sin merma (*supra,* 16, 3.º). Pero él mismo se apresura a aclararnos que, en realidad, el Alma misma superior ni avanza ni desciende excepto *en apariencia* y en el sentido de que la que de hecho desciende, la inferior, forma parte de la misma Alma; pero el Alma superior misma se queda junto a la Inteligencia lo mismo que ésta se quedaba junto al Uno-Bien (V 2, 1, 23-28).

41. Estos dos niveles que hemos descubierto en la tercera Hipóstasis representan, en realidad, sendas funciones, o mejor, sendas actividades psíquicas. Pero el lector superficial de las *Enéadas* podría deducir equivocadamente de ciertos pasajes que la actividad del Alma superior es puramente contemplativa, mientras que la de la inferior, la de la Naturaleza o *Phýsis,* es

---

113 La cara superior está en contacto con la Inteligencia; la inferior, con el mundo sensible (V 1, 7, 44-47).

puramente creativa[114]. Esto sería un error. Ambas son a la vez contemplativas y creativas, sólo que en distinto grado y de distinto modo. Veámoslo. Ya hemos visto que el Alma superior es intelectiva en virtud de la inteligencia inmanente implantada en ella por la Inteligencia transcendente. Síguese que la del Alma es una inteligencia derivada, y que el Alma misma no es el inteligente primario. No lo es, además, por otra razón, que en el fondo es la misma: porque a diferencia de la Inteligencia, el Alma no se identifica con los Seres reales que contempla; no es los Seres reales como lo es la Inteligencia (V 3, 6, 5-6; 24-25); es *heterointelectiva* (V 6, 1), y su inteligencia le es adventicia como la luz a la luna (*ibid.* 4, 14-17). El objeto primario de su contemplación es la Esencia primaria (III 5, 3, 1-8; cf. II 3, 18, 9-10); pero lo que recibe de esa contemplación, lo que constituye el contenido propio e inmanente del Alma superior, es una multiplicidad de Logoi[115], emanados de la Inteligencia pero distintos de los Seres

---

114 Propiamente, el Alma inferior es sensitivo-vegetativa. Pero en el Alma cósmica la sensitividad tiene poco relieve; de ahí que con frecuencia *Phýsis* (= Alma vegetativa) equivale de hecho a Alma inferior.

115 El término *Lógos*, en su sentido metafísico, es el más intraducible del léxico plotiniano por la multiplicidad de significados que denota y connota. De ellos importa destacar los siguientes: 1) expresión o imagen de una realidad superior como la palabra lo es de la idea; 2) inteligencia, intelección o inteligible no primarios; 3) principio constitutivo de una realidad a modo de forma inmanente; 4) principio originativo de una realidad inferior a modo de causa ejemplar y eficiente a un tiempo. En Plotino el *Lógos* existe en tres niveles distintos pero concatenados (Alma superior, Alma inferior y cosmos sensible) y, en cada uno de ellos, es unimúltiple: un *Logos* total complexivo de una multiplicidad de *lógoi* parciales. En el *Lógos* ínfimo (el del cosmos sensible) sólo se cumplen los significados (1) y (3). En el Alma inferior el significado (2) se cumple sólo en sentido laxo (cf. secc. 43).

reales como imágenes que son de los Seres reales (III 5, 9, 1-23). Por eso el Alma superior es también *unimúltiple,* como lo es la Inteligencia pero a distinto nivel, porque es un «compendio de Logoi» (VI 2, 5, 7), es decir, un sistema unimúltiple de inteligibles derivados de sus respectivos inteligibles transcendentes, transvasados de la Inteligencia al Alma intelectiva y simbolizados por Poros [116]. Pero Logos, además de inteligible derivado, significa también inteligencia derivada, el principio primario e intrínseco de la intelección del Alma (II 9, 1, 57-63). Por eso la Inteligencia trascendente es hacedora del Logos primario en una materia psíquica (V 8, 3, 8-9), porque, siendo «suministradora de Logoi», implanta en el Alma la inteligencia inmanente. El Alma intelectiva es, pues, un «compendio de Logoi» en un segundo sentido: como sistema unimúltiple de inteligencias derivadas, es decir, de almas inteligentes particulares englobadas en el Alma total y suspendidas de sus respectivas Inteligencias transcendentes (IV 3, 5). Cada alma inteligente particular es un Logos de su respectiva Inteligencia (*ibid.*), y el Alma intelectiva total es un Logos de la Inteligencia total (V 1, 6, 45; 3, 7-8). Y este Logos en acto surge de la visión en acto de la Inteligencia por el Alma (*ibid.* 3, 16).

42. El Logos primario es, pues, una inteligencia, una intelección y un inteligible derivados e inmanentes en el Alma intelectiva. Pero ésta no es sino una faceta del Logos. Su otra faceta, no menos importante, es la de *fuerza creadora.* Ahora bien, el Alma superior ejerce sus funciones cósmicas de crear, ordenar y gobernar no a las inmediatas ni contagiándose con el cos-

116 III 5, 9. Como es bien sabido, en el mito platónico del *Banquete* (203 b-c) Eros (Amor) es hijo de Poros (Recurso) y de Penía (Pobreza).

mos sensible, sino simplemente *dando órdenes* con soberanía regia (IV 8, 2, 26-28), esto es, dando órdenes al Alma inferior, que es la que las recibe y las ejecuta (II 3, 17, 16-17). Y no es sólo eso. La sabiduría del Alma, aunque mero reflejo de la existente en la Inteligencia (IV 4, 10, 11-13), es una sabiduría maravillosa consistente en un Logos uno, pero a su vez múltiple (*ibid.* 11, 23-28), contentivo de una multiplicidad de Logoi, que coexisten en el Alma simultáneamente sin sucesión temporal (*ibid.* 16, 4-6). Por eso es una sabiduría exclusiva del raciocinio y de la memoria[117]. Bien es verdad que la inteligencia del Alma es *dianoética,* pero lo es en el sentido de derivada y mediata, no necesariamente en el de *discursiva*[118]. Más todavía. El Alma crea dando órdenes; pero quien da las órdenes, que es el Alma, se identifica con su propio ordenamiento interior (IV 4, 16, 14-20), esto es, con el ordenamiento de sus propios Logoi; finalmente, su voluntad creadora se identifica con su sabiduría; no son dos cosas distintas (*ibid.* 12, 43-49). Resulta, pues, que, a nivel de Alma superior, contemplar y crear no son dos cosas distintas. Contemplación y creación son dos aspectos de una misma actividad, dos facetas de un mismo Logos.

43. Una identidad análoga es detectable, sólo que un nivel más abajo, en el Alma inferior o *Phýsis.* También ésta es un Logos contemplativo y creativo a un tiempo. Pero es un Logos de segundo orden (III 8, 3, 8-10) y contentivo de Logoi de segundo orden (II 3, 17, 19) que le llegan de la Inteligencia a través del Alma superior y como huellas de los contenidos en el Alma superior (*ibid.* 18, 15-22); cf. *ibid.* 9, 32-34). En ese

---

117 IV 4, 12.

118 V 3, 6, 20-22. Los *logismoí* de V 1, 3, 13 deben ser entendidos en el sentido amplio explicado en IV 3, 18, 10-13 (es decir, en el sentido de *lógoi*).

sentido el Alma superior es iluminadora y modeladora de la inferior (*ibid.* 17, 15-16). Y por eso también la Naturaleza dice de sí misma que ha nacido de la autocontemplación de los Logoi superiores (III 8, 4, 13-14), porque el Alma superior engendra la inferior como imagen suya cuando ella misma está ya repleta hasta rebosar (*i. e.*, repleta de los Logoi primarios) como resultado de su propia contemplación (II 3, 18, 9-13). Como Logos que es, la Naturaleza es contemplativa, o mejor, autocontemplativa, pues es contemplación y objeto de contemplación a un tiempo (III 8, 3, 18-19). Es la suya una contemplación ensimismada, callada y borrosa, una especie de ensoñación, un pálido reflejo de la contemplación y sabiduría del Alma superior (*ibid.* 4, 15-29; IV 4, 13, 1-7) e inferior, incluso, a la imaginación, propia del Alma sensitiva (*ibid.* 11-13). Pero como Logos que es, la Naturaleza es también una fuerza vital y creadora (III 8, 3, 15). Sólo que para crear no sólo no necesita de manos, ni de pies ni de herramientas (*ibid.* 2, 1-6), sino que ni siquiera se vale del raciocinio (*ibid.* 3, 12-14). Crea espontáneamente bajo órdenes (II 3, 17, 16-17). Estas «órdenes» son sin duda los Logoi recibidos del Alma superior. Crea en virtud de su contemplación, o mejor, en virtud de que es contemplación, en tal forma que en el Alma inferior, como en la superior, contemplación y creación son la misma cosa (III 8, 3, 19-23). En Aristóteles, la creación artesanal consta de dos fases: la concepción o *nóēsis* y la ejecución o *poíēsis;* y cada una de estas dos fases es, a su vez, un proceso: la primera es un proceso raciocinativo de la mente; la segunda es un proceso transformador de la materia[119]. En Plotino, la actividad contemplativo-creativa del Alma consta, eso sí, de dos niveles: uno en el Alma superior y otro en la inferior;

---

[119] *Metaf.* VII 7.

pero no de dos fases, puesto que en ambos niveles la contemplación y la creación son un solo acto, ni de dos procesos, ya que en ambos niveles ese único acto contemplativo-creativo es un acto indiviso e intemporal, por más que los productos resultantes sí estén sujetos al espacio y al tiempo.

44. Ya hemos aludido a la unimultiplicidad del Alma por la que ésta es a la vez un solo Logos y un compendio de Logoi, una sola Alma y una multiplicidad de almas, una sola Naturaleza y una multiplicidad de naturalezas[120]. Muy distinta de esta unimultiplicidad, que podemos llamar prioritaria e intrínseca y análoga a la de la Inteligencia, es otra por la que el Alma es, más que unimúltiple, «una y múltiple» (*hèn kaì pollá*), fórmula tomada por Plotino del *Parménides* platónico como parte de su interpretación metafísica de este diálogo y como equivalente de la otra fórmula, «indivisa y dividida en los cuerpos», tomada del *Timeo*[121]. El Alma es una y múltiple en este sentido de indivisa y dividida en los cuerpos: una e indivisa, porque el Alma superior se mantiene totalmente inmune a toda división y dispersión cuantitativa espacio-temporal; pero múltiple y dividida, porque el Alma inferior se dispersa y se divide espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna (IV 1). Pero, característicamente, Plotino se apresura a puntualizar esta afirmación: aun el Alma inferior *se divide indivisamente* (IV 1, 19-22; cf. IV 3, 19, 30-34). Propiamente, son los cuerpos los que no son capaces de recibir al Alma indivisamente, de modo que la división es una afección de los cuerpos, no del Alma misma (IV 2, 1, 73-76). El Alma inferior se divide, pues, porque está en todas las

120 *Supra*, secc. 41. Para el Alma inferior, cf. IV 4, 11, 9-11.

121 PLATÓN, *Parménides* 155 e 5; *Timeo* 35 a. Para la equivalencia de las dos fórmulas en Plotino, cf. IV 2, 2, 40. Sobre el Alma y el tiempo, cf. *infra*, seccs. 60-61.

partes del cuerpo; pero se divide indivisamente porque está *tota ubique,* toda entera en todas las partes del cuerpo (V 1, 2, 37). Se divide, pues, extrínseca y accidentalmente. Aun así, el Alma difiere de la Inteligencia porque es capaz por naturaleza de dividirse (IV 1, 8-9); es decir, si vale la paradoja, es intrínsecamente capaz de dividirse extrínsecamente, encarnándose en los cuerpos pero salvaguardando su transcendencia.

VI. LA MATERIA

45. Combinando el esquema artesanal con el biológico, Platón había establecido tres factores en la génesis del cosmos sensible: 1) el modelo inteligible, que hace veces de padre; 2) el «receptáculo del devenir», que hace veces de madre, y 3) el cosmos deveniente, que se asemeja a la prole (48 a 2-49 a 6; 50 c 7-d 4). Pero no todos los autores están de acuerdo sobre la naturaleza del segundo de estos tres factores, el receptáculo, que es el que ahora nos interesa[122]. El mismo Platón confiesa que es «una forma difícil y oscura» y «difícil de explicar» (49 a). Ahora bien, las numerosas metáforas y los variados ejemplos con que se esfuerza por aclarar su concepción del receptáculo parecen girar en torno a tres ideas fundamentales: la de *espacio,* la de *soporte* y la de *material.* En primer lugar, el receptáculo es el *espacio* que ofrece sitio y lugar a los seres devenientes y que es concebido como una realidad primordial, siempre existente e indestructible, no como el espacio geométrico (52 a-d). En segundo lugar, el receptáculo es el *soporte* del devenir,

---

[122] Véase la penetrante discusión de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge, 1978, páginas 262-269.

«aquello en que deviene» cuanto deviene (50 d 1), dado que el mundo sensible es una imagen y toda imagen necesita existir en otro (52 c). Finalmente, el receptáculo es el *material* (*ekmageîon*) de que están hechas las imágenes de los Seres eternos grabadas en él, constantemente modificado y transformado por ellas (50 c). Es una especie de material plástico modelable en multitud de figuras (50 a-b); o bien es como el líquido que sirve de base para la fabricación de variados ungüentos (50 e). De ahí que el receptáculo sea análogo no sólo a la madre gestante que proporciona alojamiento, sino también a la madre o a la nodriza que suministra alimento [123]. Platón destaca además dos características del receptáculo: es *omnirreceptivo* e *informe* (51 a 7). Pero precisamente porque es omnirreceptivo, porque es apto, y para ser apto, para recibir toda clase de formas e improntas, por eso mismo es informe, está limpio de suyo de toda forma (50 d 7-e 1). Recibe todas las formas, pero no asume ninguna de ellas, es decir, no se apropia de ninguna (50 b 8-c 2). Nunca, en absoluto, se sale de su propia naturaleza (50 b 7-8). Resulta, pues, que su *informidad* es el prerrequisito indispensable de su *omnirreceptividad.*

46. Concebido como soporte del devenir y como material informe y omnirreceptivo, el receptáculo del *Timeo* se parece al sustrato (*hypokeímenon*) y a la materia (*hýlē*) de Aristóteles. Por eso el mismo estagirita no tiene dificultad en decir que «la materia es principal y propiamente el sustrato receptivo de la generación y corrupción» (*De gen. et corr.* I 4, 320 a 2-3). En cambio, como idéntico al espacio, el recep-

---

[123] 49 a 6; 50 d 3; 51 a 4-5; 52 d 5; 88 d 6. Sobre la función de la madre, véanse los pasajes de ESQUILO, *Euménides,* 658-661, y DIODORO, I 80, citados ambos por F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology,* Londres, 1937, pág. 187.

táculo platónico difiere esencialmente de la materia aristotélica. Platón —pensaba Aristóteles— cometió el error de identificar la materia con el espacio (*Física* IV 2, 209 b 11-12), y el origen de este error consistió en pensar que, abstrayendo de la esfera cósmica el contorno y las cualidades, lo que quedaba, que era el espacio, era también la materia (*ibid.* 9-11). Es decir, no reparó en que había que abstraer no sólo la cualidad y la figura, sino también la extensión; y por eso, una vez hecha la abstracción, se quedó con una materia sin cualidad y sin figura, pero extensa.

47. La doctrina del *Timeo* debe ser completada con la del *Filebo* (23 c) según la cual las cosas del mundo sensible constan de los dos coprincipios de los pitagóricos: el límite y lo ilimitado. Ahora bien, lo ilimitado del *Filebo* parece corresponder al receptáculo del *Timeo*, y, al parecer, Platón lo designaba también con los nombres de «lo grande y lo pequeño» y «la diada», análoga en el mundo sensible a lo que vimos que era la «Diada indefinida» en el inteligible (Aristóteles, *Física* III 4, 203 a 8-16; *Metafísica* I 6, 988 a 7-14). Consiguientemente, Aristóteles equipara simplemente esta diada del mundo sensible con su propia materia. Pero a la vez que la equipara, la critica basándose en que los platónicos la identificaban indebidamente con la privación y con el no-ser (*Física* I 9). Él sostiene, por el contrario, que la materia y la privación son una sola cosa numérica y realmente, pero dos cosas distintas formal y virtualmente: la materia es no-ser tan sólo incidentalmente, en virtud de la privación, pero no de por sí, mientras que la privación es no-ser de por sí; y mientras que la materia apetece naturalmente el bien como lo femenino lo masculino, la privación es contraria al bien y no puede apetecer el bien, ya que eso equivaldría a desear su propia destrucción.

48. La doctrina plotiniana sobre la materia no es ni plenamente platónica ni plenamente aristotélica. Es más bien un intento de conciliar las doctrinas de ambos maestros, o de superar, si se quiere, la tensión existente entre ambas. Pero en el fondo, y pese al lenguaje peripatético que adopta, veremos que Plotino sigue siendo, aun en su teoría de la materia, más platónico que aristotélico. En todo caso, hay un punto esencial en que se aparta de sus dos predecesores, por no decir de todos los filósofos paganos anteriores a él [124]. Para Plotino la materia no es un factor primordial; no es eternamente existente con independencia de todo principio, sino, lo que es muy distinto, eternamente originada como secuela necesaria de realidades anteriores [125], o como eslabón último de la cadena procesional (I 8, 7, 16-23) o como la tiniebla que surge al esfumarse en sus últimos límites la luminosidad irradiada por una hoguera (IV 3, 9, 24-26). Un pasaje de las *Enéadas* (III 4, 1, 5-17) pone en claro dos cosas: primera, que la materia es generada, como «indeterminación absoluta», por el Alma vegetativa, y segunda, que la génesis de la materia corresponde a lo que en estadios anteriores llamábamos la primera fase de la procesión (*supra*, 16, 5.°). Mas sobre este segundo punto volveremos más adelante [126]. Por ahora nos interesa detenernos en el primero.

49. Cuando Plotino dice que la materia es *indeterminación absoluta,* quiere decir que carece de toda determinación formal de cualquier tipo que sea, no sólo de la cualitativa, sino también y ante todo de la quiditativa y aun de la cuantitativa. Carece desde luego

---

124 Excepción hecha, probablemente, de algunos neopitagóricos.

125 II 9, 3, 17-18.

126 *Infra,* secc. 56.

de toda cualidad, es *ápoios* (I 8, 10, 13; II 4, 8, 1), y en esto se parece al receptáculo platónico y a la materia de los estoicos. Pero carece, además, de toda determinación quiditativa: la materia de por sí no es un «esto» ni «algo» (III 6, 17, 35-36), y en esto difiere del receptáculo platónico, que es un «esto» en contraste con las cualidades (*Timeo* 49 d-50 a). La materia para Plotino no sólo no es alma, ni inteligencia, ni vida (III 6, 7, 7-8), sino que ni siquiera es cuerpo; es incorporal (II 4, 8, 2; 9, 4), dado que la corporalidad misma es una forma (*ibid.* 12, 34-35; II 7, 3). En esto difiere de la materia de los estoicos, que es «cuerpo sin cualidad»[127]. Siendo incorporal, también está exenta de magnitud y de cuantidad (II 4, 11, 4; 9, 4). Tampoco es masa, aunque sí «apariencia de masa» (III 6, 7, 13). Finalmente, tampoco puede identificarse con el espacio, aunque Plotino no tenga dificultad en llamarla «espacio» «sede» y «lugar» en el sentido de «receptáculo» (III 6, 13, 15-29), salvando benévolamente a Platón de la crítica de Aristóteles.

50. De lo dicho anteriormente se deduce en qué coincide y en qué difiere la materia plotiniana, concebida como *indeterminación absoluta,* del receptáculo platónico y de la materia de los estoicos: coincide en que es exclusiva de toda determinación cualitativa; difiere en que es además exclusiva de toda determinaicón quiditativa y cuantitativa. Pero por lo dicho no aparece todavía en qué difiera la materia plotiniana de la aristotélica. ¿No había dicho el mismo Aristóteles que la materia (es decir, la llamada «materia prima») es la que de por sí carece de quididad, de cuantidad, de cualidad y de toda otra determinación? (*Metafísica* VII 3, 1029 a 20-25). Entonces, ¿en qué difiere esta materia de la de Plotino? La respuesta se halla en lo que

[127] *Stoicorum veterum fragmenta* (VON ARNIM), II 326.

Aristóteles añade a renglón seguido, que la materia tampoco es las negaciones de todas esas cosas, porque también las negaciones se dan en la materia accidentalmente (25-26). En otras palabras, para Aristóteles la materia es un *sustrato neutro*: de por sí no incluye la quididad, la cuantidad, la cualidad y demás; pero de por sí tampoco las excluye. En esto se basa precisamente la distinción que veíamos antes que trazaba Aristóteles entre la materia como sustrato y la privación (*supra,* 47): la privación es accidental a la materia, que es un sustrato neutro capaz de coexistir pacíficamente tanto con la forma como con la privación de la forma. Ahora bien, Plotino combate encarnizadamente esta teoría (II 4, 14-15). Para él la materia es esencialmente *privación,* negación y remoción de toda forma; y en esto consiste la individualidad de la materia (*ibid.* 13, 23-24).

51. Y en el mismo sentido en que la materia plotiniana es privación, en ese mismo sentido y por las mismas razones es también el *no-ser.* No es el no-ser en el sentido parmenídeo de la nada absoluta, sino en el de *distinto del ser.* Pero de nuevo, distinto del ser no al modo como el Movimiento y el Reposo son géneros distintos del género Ser, ni tampoco al modo como el ser sensible es distinto del Ser en el sentido de mero remedo del Ser real, sino «más no-ser todavía», por debajo de todo ser, del sensible y del inteligible (I 8, 3, 3-12; II 5, 4, 10-14; 5, 9-13; III 6, 7, 9-13). Es no-ser porque, sin ser la nada absoluta, es privación de todo ser. Y en este mismo sentido es también *alteridad,* es decir, lo otro, lo distinto de todo ser (II 4, 16, 1-4); y mantener su ser de materia consiste en mantenerse totalmente «otra» (III 6, 13, 21-29).

52. La diferencia fundamental entre la materia aristotélica y la plotiniana consiste, pues, en que la segunda es *indeterminación absoluta* en el sentido de

privación, de *no-ser* y de *alteridad*. Puesta esta diferencia primaria, hay otras tres que fluyen de aquélla espontáneamente. La primera consiste en el modo de concebir la materia como *receptáculo de la forma*. Ambos convienen en que la materia, como el receptáculo platónico, es omnirreceptiva. Pero bajo esta coincidencia de superficie se esconden dos concepciones totalmente opuestas. Para Aristóteles, de acuerdo con su concepción hilomórfica, la materia es concausa, junto con la forma, de la sustancia sensible y constitutivo intrínseco de la misma (*Física* I 9, 192 a 13-14; 31-32). Plotino, en cambio, desde la perspectiva de la teoría platónica de la participación, desemboca en una concepción que bien puede ser calificada de *pseudohilomorfismo*. En II 4, 1, 5-6 Plotino se plantea el problema de cómo y de qué cosas es receptiva la materia. Mas la respuesta más completa la hallamos en un tratado posterior (III 6). La materia es un sustrato receptivo no de realidades, sino de imágenes ilusorias, dado que los seres sensibles no son seres realmente reales, sino una especie de juguetes e imágenes hueras, endebles y sin resistencia (*ibid.* 7, 23-43). Por eso la imagen favorita de Plotino es la del espejo (*ibid.* 9, 16-19; 13, 35-55), pues lo propio del espejo es su capacidad para «atrapar» (*harpásai*) imágenes (IV 3, 11, 7-8). Más aún, la materia no participa realmente de aquello de lo que participa: participa sin participar, aparentando que participa (III 6, 14, 21-22; 11, 29-31). Plotino se atiene aquí estrictamente al principio platónico de que la materia recibe toda clase de formas pero no asume ninguna de ellas en el sentido de que no se las apropia (*ibid.* 13, 24-29). Mediante esta curiosa teoría de la participación aparente, Plotino trata de conciliar la omnirreceptividad de la materia con su absoluta *impasibilidad*.

53. Otra diferencia entre Aristóteles y Plotino consiste en el modo como conciben que la materia *está en potencia*. Para Aristóteles la materia está en potencia porque puede llegar a alcanzar la forma (*Metafísica* IX 8, 1050 a 15). Es decir, la materia es x en potencia porque puede llegar a ser x en acto. No tendría sentido decir que es x en potencia, si nunca pudiera llegar a ser x en acto. Para Plotino la materia es no-ser porque, siendo todos los seres en potencia, no es en acto ninguno de ellos (II 5, 4, 3-11), en el sentido de que nunca es y nunca puede ser en acto ninguno de ellos, so pena de dejar de ser lo que es: materia, es decir, privación (*ibid.* 5, 33-36). Para Aristóteles, en cambio, la materia no deja de ser materia por recibir la forma, porque para él la materia no es privación, sino sustrato indiferentemente de la forma o de la privación. Pero para Plotino la materia dejaría de ser materia si dejara de estar en potencia. Por eso tampoco puede recibir las formas realmente, esto es, apropiándoselas. Para ella las formas no son más que un revestimiento externo, y ella misma no es más que «un cadáver ornamentado» (II 4, 5, 18), una imagen endeble y oscura incapaz de ser estructurada, y tanto más no-ser, y realmente no-ser, cuanto que es no-ser en acto (II 5, 5, 21-25). Entonces surge obviamente la pregunta: ¿qué sentido tiene decir que la materia es todos los seres en potencia, si nunca es, y nunca puede ser, ninguno de ellos en acto? Tal vez habría que responder que de lo que la materia está realmente en potencia, es de ser tal o cual cosa no realmente, sino *en apariencia;* y que en ese mismo sentido puede estar también en acto: cuando recibe tal o cual forma, es en acto tal o cual cosa, pero no realmente, sino *en apariencia.* Éste parece ser el único modo de salvar a Plotino de una flagrante contradicción, y probablemente esto es lo que quiere decir.

54. Para Aristóteles la materia en cuanto materia no es contraria al bien; lo es la privación, que es distinta de la materia; ésta, en cambio, es apetecedora del bien como lo femenino de lo masculino (*supra,* 47). Esto nos lleva a la última diferencia entre Aristóteles y Plotino. Para el filósofo neoplatónico, la materia, siendo privación total y «penuria total» (I 8, 3, 16), está desposeída de por sí misma de todo bien (*ibid.* 36-37), puesto que el bien de la materia es la forma (VI 7, 25, 24-25), pero por otra parte la materia carece, como hemos visto, de toda forma. La materia es, por tanto, «totalmente mala» (II 4, 16, 42), «el mal real» (I 8, 5, 9), «el mal en sí» (*ibid.* 9, 24), «la esencia del mal» y «el mal primario» (*ibid.* 3, 38-40). Pero lo es en sentido negativo, en cuanto «ausencia de todo bien» (*ibid.* 1, 11-12), no en virtud de una cualidad, sino precisamente por falta de toda cualidad (*ibid.* 10, 13-14). En este mismo sentido, la materia es también y por lo mismo la fealdad absoluta, dado que la belleza sensible consiste en la participación en la forma, mientras que la materia carece de toda forma (I 6, 2, 13-16).

55. Según Platón, el espacio es aprehendido sin ayuda de los sentidos mediante un razonamiento bastardo (*Timeo* 52 b 1-2). De estas misteriosas palabras Plotino da la explicación siguiente (I 8, 9; II 4, 10): todo conocimiento es de semejante por semejante, y en él intervienen dos factores: la intelección y el razonamiento. Ahora bien, el objeto propio de la intelección es la forma; pero como la materia carece de toda forma, no puede, por tanto, ser objeto de una intelección propiamente dicha, sino tan sólo de una *pseudointelección* lograda a través de un proceso abstractivo consistente en borrar de la mente toda forma, a partir del compuesto de materia y forma, hasta que no quede más que el sustrato opaco que es la materia. En consecuencia, todo razonamiento acerca de la materia será

«bastardo» porque será hijo de una intelección que no es, propiamente, intelección, y consistirá en afirmar negaciones de todo valor positivo. En el caso del Bien, la vía de la negación podía ser complementada por la de la transcendencia y la de la analogía; en el caso de la materia, en cambio, nos quedamos con el único recurso de la vía de la negación.

VII. EL MUNDO SENSIBLE

56. A diferencia de Platón, para quien el receptáculo es más real que las apariencias transitorias que lo configuran sucesivamente (*Timeo* 49 a-50 a), para Plotino la materia es genéticamente anterior, pero entitativamente inferior a los seres del mundo sensible (II 5, 5, 17-19; VI 3, 7, 16-17). Ya hemos indicado anteriormente que la génesis de la materia corresponde a lo que en estadios anteriores constituía la primera fase de la procesión (*supra,* 48); ahora hay que añadir que la génesis del cosmos sensible corresponde a la segunda fase, consistente en este caso en la información o *perfeccionamiento* de la materia por el Alma inferior o Physis (III 4, 1, 14-16). Y aquí es precisamente donde, como ya hemos señalado antes (*supra,* 16, 5.º), se quiebra el esquema procesional tal como se nos ha presentado hasta ahora. Efectivamente, la Inteligencia y el Alma son Hipóstasis autoconstitutivas porque, aunque generadas inicialmente como actividades indeterminadas, son capaces de volverse a mirar a su progenitor y, viéndolo a su modo, llenarse de contenido y engendrar su propia prole inmanente: el mundo inteligible en el caso de la Inteligencia y el mundo de los Logoi, superiores e inferiores, en el caso del Alma. La materia, por el contrario, no puede volverse al Alma que la engendró porque, siendo indeterminación abso-

luta, carece de toda actividad y de toda iniciativa: no es más que una sombra que aguarda pasivamente lo que la causa activa quiera causar en ella (III 6, 18, 30-31). La materia no engendra la forma (VI 1, 26, 9-10); es «infecunda»: es madre tan sólo en el sentido de que es capaz de alojar, pero no en el de engendrar su propio contenido (III 6, 19, 18-41). No es, pues, la materia la que se vuelve a mirar al Alma, sino a la inversa, es el Alma, el Alma inferior, la que, tras generar la materia, se vuelve a mirarla para estructurarla (III 9, 3, 15-16; IV 3, 9, 26-27), proyectando en ella, cual en un espejo, sus propios Logoi. Y en esta proyección consiste la génesis del cosmos sensible. El resultado de esta proyección son los Logoi de tercer orden, los inmanentes en la materia. Cada uno de los seres sensibles es, en efecto, un Logos en la materia (IV 3, 11, 6-12).

57. Lejos de ser una Hipóstasis autoconstitutiva, el mundo sensible ni siquiera es una hipóstasis propiamente dicha, dado que, no siendo más que una imagen del inteligible, necesita de un medio distinto en que subsistir[128]. Hasta aquí Plotino sigue fielmente a su maestro Platón. Pero mientras que en el *Timeo* la causa eficiente, que es el Demiurgo, es distinta de la causa ejemplar, que es el Viviente inteligible, en las *Enéadas* una misma Hipóstasis es a la vez causa eficiente y causa ejemplar, Demiurgo y Modelo. Estrictamente hablando, el Demiurgo plotiniano es la Inteligencia[129]. Pero es un Demiurgo muy distinto de los artesanos de nuestro mundo de acá, no sólo porque es Demiurgo y Modelo a un tiempo, sino además porque crea espontáneamente, sin deliberación previa de ninguna clase (V 8, 7; VI 7, 1), sin ponerse a trabajar y

128 V 3, 8, 12-13.

129 II 3, 18, 15; V 1, 8, 5; V 9, 3, 25-26.

por el mero hecho de ser quien es (III 2, 1, 43-45). Plotino identifica no sólo las dos causas, la eficiente y la ejemplar, sino también las dos causalidades: para la Inteligencia, existir como Modelo y crear una imagen de sí misma son la misma cosa. Y por eso el mundo sensible es una imagen en el sentido más estricto de la palabra[130].

58. La Inteligencia crea espontáneamente. ¿Crea además sin mediación ninguna? Hay algunos textos en las *Enéadas* que, considerados aisladamente, podrían inducirnos a responder afirmativamente o al menos a dudar de si la Inteligencia se vale o no, para crear el mundo, del ministerio del Alma[131]. Pero hay otros textos que demuestran claramente que la Inteligencia actúa mediante el Alma, «un inmortal mediante un inmortal» (IV 7, 13, 17-20), e incluso que la mediación del Alma es doble: la Inteligencia se vale del Alma superior, y ésta de la inferior. El pasaje más claro es II 3, 17-18, en que aparece una jerarquía concatenada de tres Demiurgos: la Inteligencia, el Alma superior y el Alma inferior, que es la que actúa a las inmediatas y como bajo órdenes recibidas de la superior. Y a cada uno de estos tres Demiurgos le corresponde un contenido distinto: a la Inteligencia, las Esencias-Formas extraídas, a su vez, del Uno-Bien; al Alma superior, los Logoi superiores recibidos de la Inteligencia, y a la inferior, los Logoi inferiores recibidos de la superior, por debajo de los cuales ya sólo quedan los Logoi ínfimos, que son los que la Naturaleza infunde en la materia en orden a estructurarla (V 9, 6, 18-24; cf. III 8, 2, 27-34; 3, 7-10). De donde se sigue que cada uno de los tres Demiurgos, y no sólo la Inteligencia, es a la vez Demiurgo y Modelo.

---

130 VI 4, 10, 1-15.

131 V 8, 7, 12-16; VI 5, 8, 15-22.

59. De lo que acabamos de decir sobre la espontaneidad demiúrgica de la Inteligencia y de lo que dijimos antes sobre el carácter de la creatividad del Alma (*supra,* 41-43), cabe ya colegir que para Plotino el mundo sensible es eterno en el sentido de originado desde siempre y duradero por siempre. En el multisecular debate a propósito de uno de los pasajes más controvertidos del *Timeo* (28 b), Plotino se alinea decididamente con los que pensaban que Platón habla del mundo como «originado» en el doble sentido de «proveniente» y «deveniente», no en el de producido en el tiempo, aunque, *por razones didácticas,* el *Timeo* hable como si el cosmos no hubiera existido desde siempre[132]. De acuerdo con esta interpretación, no hubo un tiempo en que la materia estuviera desordenada y el universo no estuviera animado, aunque, dado que el cosmos consta de cuerpo y Alma y el cuerpo mismo de materia y forma, nada nos impide ponernos en la hipótesis, por razones didácticas, de que el Alma comenzara a animar el mundo en un momento dado (IV 3, 9, 14-20). Y de hecho, esta hipótesis le sirve de base a Plotino para exponer, en uno de los pasajes más brillantes de las *Enéadas,* los fulminantes efectos de la animación del mundo por el Alma cósmica (V 1, 2). Pero, propiamente, el mundo ha existido desde siempre, lo mismo que seguirá existiendo por siempre (II 1, 1, 1-2), sin comienzo ni fin (II 9, 7, 1-2); porque desde que existe el mundo inteligible y mientras exista, existió y existirá también el cosmos sensible (V 8, 12, 11-26).

60. Por otra parte, sin embargo, la eternidad del mundo sensible no es la propiamente dicha, la propia de lo «siempre existente» en sentido estricto, sino la

---

132 Sobre este debate, cf. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne,* París, 1964, págs. 84-100.

perdurabilidad propia de lo «siempre deveniente» porque existe desde siempre y por siempre pero en el tiempo (III 7, 6; II 4, 5, 27), en perpetuo devenir y pendiente de lo por venir. No es la suya una vida plena vivida toda a la vez, sino una existencia precaria que se desgrana sucesivamente y por partes. Y por eso el cosmos sensible necesita del tiempo como necesita del espacio. O mejor, es el Alma del cosmos —entendida en el sentido restringido que a veces le da Plotino de Alma inmanente o inferior[133]— la que necesita del espacio y del tiempo para encarnarse y vivir en el cuerpo. Por eso, al crear el cosmos, creó también el espacio y el tiempo. Necesitó crearse un lugar para poder proceder adelante (IV 3, 9, 22-23). Análogamente, el tiempo nació del deseo de una facultad «afanosa» y «desasosegada» del Alma de mandar en sí misma y ser de sí misma y adquirir más y más (III 7, 11, 15-21), es decir, del deseo congénito del Alma inferior de apartarse de la superior, encarnarse y dividirse en los cuerpos (IV 1, 8-12), habida cuenta de que también el tiempo, como el espacio, comporta división, dispersión y distanciamiento (I 5, 7, 14-17; III 7, 11, 41; IV 4, 15, 4-5; VI 5, 11, 15-16). Llevada, pues, de su deseo congénito de vivir más y más en el cuerpo, el Alma inferior se movió hacia adelante, hacia el después, hacia lo posterior y siempre distinto; y simultáneamente con este movimiento del Alma nació el movimiento paralelo que es el tiempo (III 7, 11, 17-20), esa imagen móvil de la eternidad de que hablara Platón (*Timeo* 37 d). El tiempo no es un concomitante accidental y posterior al Alma, antes bien, la vida del Alma —entiéndase la vida del Alma inferior en el cuerpo— prolongán-

---

133 Tal es el caso de III 5, 2-4, en que el Alma del cosmos aparece simbolizada por Afrodita popular. Cf. II 3, 9, 31-47.

dose y desgranándose en una serie continua de mutaciones sucesivas (III 7, 11, 60-62; 12, 1-4).

61. Ahora bien, no resulta fácil conciliar esta concepción del tiempo, característica de III 7, con otras afirmaciones de las *Enéadas* tales como que aun las almas individuales son eternas y que no son ellas, sino sus productos y ciertas afecciones de ellas, las que están en el tiempo (IV 4, 15, 15-18); que lo transcendente está fuera de todo tiempo[134]; que el tiempo comporta división, pero que el Alma no se divide sino indivisamente; y que aun el Alma inferior existe toda junta en unidad consigo misma, al igual que la Inteligencia (VI 6, 7, 1-7). Un posible principio de solución lo hallamos en la distinción que traza Plotino entre dos clases de actividad o vida del Alma: la vida del Alma en sí misma y la derivada o *ad extra* por la que vivifica las demás cosas comunicándoles una imagen de su propia vida[135]. Ahora bien, en el mismo tratado III 7 hay un pasaje (12, 6-8) en que Plotino parece identificar el tiempo precisamente con esa actividad *ad extra* (pero congénita, no accidental) del Alma inferior: actividad del Alma pero no en el Alma; ni dirigida a sí misma, sino a sus productos. Según esto, el tiempo es la vida del Alma, pero no en sí misma, sino en sus productos; vida del Alma en el sentido de dimanada del Alma y por la que el Alma vivifica sus productos al par que los temporaliza al no poder éstos participar en ella sino sucesivamente y por partes. Cuando Plotino dice que el Alma «primero se temporalizó a sí misma» (*ibid.* 11, 29-30), sospecho que lo que quiere decir es que se temporalizó *intemporal-*

---

[134] VI 5, 11, 14-15. Propiamente, este texto se refiere a la segunda Hipóstasis. Pero, en VI 4-5, la doctrina de la transcendencia del Alma es paralela a la de la Inteligencia.

[135] IV 3, 10, 31-42.

mente, del mismo modo que se espacializa inespacialmente y, en general, se divide indivisamente. De hecho ésta es la interpretación que hemos adoptado anteriormente (*supra,* 44) y la sugerida por el mismo Plotino al decir que el «esto tras esto» se da en los productos del Alma, porque no pueden coexistir simultáneamente, no en el Alma, que es una «extensión inextensa» (IV 4, 16, 19-22), donde «extensión», como se ve por el contexto, se refiere no al espacio, sino al tiempo.

62. Plotino toma del *Timeo* la concepción del universo sensible como un animal inteligente, divino y bienaventurado, y como un viviente uno y múltiple: uno y único, pero contentivo de toda la variedad de especies que encierra dentro de sí a imagen del Animal inteligible[136]; y esta concepción platónica la conjuga con la estoica del cosmos como sistema dinámico de fuerzas psicofísicas en virtud de la *simpatía cósmica* que reina entre sus partes, análoga a la *conspiración unitaria* que aúna y coordina los diversos miembros del organismo individual[137]. El cosmos es un animal uno en simpatía consigo mismo (IV 4, 35, 8-9), y las partes semejantes, aunque sean distantes, sintonizan entre sí (*ibid.* 32, 13-25): lo que afecta a una parte, repercute en otra, del mismo modo que la vibración de la cuerda de una lira repercute en otra cuerda y la de una lira en otra lira (*ibid.* 41, 1-9). Esta mutua sintonización e interdependencia se debe, por una parte, a la unicidad del Alma: todas las almas son una sola (IV 9, 3, 1-9), y por otra, a que esa única Alma es omnipermeante, al igual que el *pneûma* de los estoicos, sólo que, a diferencia de éste, es incorpórea y estrictamente transcendente (IV 7). En la existencia de la simpatía cósmica se funda la aceptación, con no pocas limita-

[136] *Timeo* 30 b-31 b; 39 e. Cf. PLOTINO IV 8, 1, 40-50.
[137] II 3, 7, 16-18; IV 4, 32.

ciones y cautelas, de la posibilidad de la adivinación por los astros, como también de la magia natural y artificial. Pero Plotino combate encarnizadamente la astrología de su tiempo y circunscribe el alcance de los influjos astrales y mágicos al ámbito de lo somático y del alma inferior, y aun esto limitadamente; negando, en cambio, que afecten en absoluto al verdadero yo, aquél donde reside la inteligencia, la voluntad y el libre albedrío[138].

63. Desde que Platón escribiera el libro X de las *Leyes*, el tema de la Providencia había sido objeto de preocupación de la gran mayoría de los filósofos griegos (la excepción más notable es Aristóteles), de unos para negarla, de otros para ponerla en duda y de otros para demostrarla, explicarla y justificarla. Plotino, por su parte, no se propone demostrar su existencia, que considera suficientemente probada por filósofos anteriores, sino tan sólo explicar su modo de ser y su modo de obrar (III 2, 1, 1-10), y a ello dedica, amén de alusiones ocasionales, un largo tratado dividido en dos por Porfirio (III 2-3). Aquí no vamos a entrar a analizar y sopesar detalladamente sus disquisiciones sobre este tema ni a rastrear las fuentes en que se inspira, sino que nos limitaremos a señalar las líneas maestras de su pensamiento en función de las preocupaciones que lo estimulan, que son principalmente cuatro:

1) *Cómo conciliar la providencia con la trascendencia.* — Frente a Epicuro, que pensaba que la felicidad imperturbable de los dioses, que viven despreocupadamente en los «entremundos», es incompatible con el cuidado del gobierno del mundo y de los asuntos humanos, Plotino apela a la espontaneidad operativa de la Inteligencia y del Alma sin merma de su transcen-

---

138 II 3; III 1; IV 4, 30-45.

dencia [139]; y es probable que tenga presente a Epicuro cuando, hablando del Ser de la segunda Hipóstasis, dice que es tan bienaventurado que, con no hacer nada, opera grandes cosas, y con quedarse en sí mismo, produce efectos no pequeños (III 2, 1, 43-45). La función cósmica de la Inteligencia consiste en emitir eternamente, «impávida y serena», un Logos originativo del cosmos (*ibid.* 2, 15-24). Tampoco el Alma sufre pesares al gobernar este universo facilísimamente con su sola presencia (*ibid.* 40-42), sin inclinarse ni siquiera en su parte ínfima y sin que el cuerpo del cosmos le acarree ni preocupaciones ni molestias (III 4, 4, 4-6). Tampoco pasa apuros, porque su vida no consiste en calcular lo que debe hacer; lo que debe hacer, está ya averiguado y ordenado (IV 4, 10, 6-10).

2) *Inteligencia, Providencia y Fatalidad.* — Mientras que para los estoicos antiguos Dios, Inteligencia, Logos, Naturaleza, Providencia y Hado eran una sola y misma cosa, Plotino se esmera en deslindar y jerarquizar. De suyo el responsable último de la Providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola existencia [140]. Pero, estrictamente hablando, aun la Inteligencia está más allá de la Providencia (VI 8, 17, 5-12), que propiamente es tarea del Alma entendida como Logos. Pero como hay dos niveles de Alma y, correspondientemente, dos Logoi, así hay también dos niveles de Providencia. La Providencia total o perfecta consta de Providencia superior, que es un Logos «empalmador» del mundo inteligible con el sensible, y de Providencia inferior, que es un Logos «empalmado» con el anterior y «ejecutor» del orden cósmico [141]. En un

139 *Supra*, seccs. 42-43 y 57.

140 VI 7, 39, 26-27.

141 III 3, 4, 9-13. Texto difícil. J. M. Rist (*Plotinus: The Road...*, págs. 96-97) lo entiende de otro modo. Yo leo, en la

pasaje posterior (III 3, 5, 15-20) Plotino distingue cuatro niveles: la Inteligencia (que está más allá del Logos como está más allá de la Providencia), la Providencia del Alma superior, la de la inferior y, por debajo de todo y partiendo de lo inferior, la Fatalidad, que parece identificarse con la «forzosidad» proveniente de la materia (I 8, 7, 1-7; III 2, 2, 33-40), ya que, como había dicho Platón (*Timeo* 48 a) el cosmos es el resultado del concurso de la razón con la forzosidad; es decir, en términos plotinianos, el resultado del concurso del Logos con la materia, que carece de todo Logos y es, por lo mismo, el mal primario y el origen de todos los males.

3) *Providencia y Libertad.* — El universo sensible es un animal uno con un solo cuerpo y una sola Alma; los cuerpos individuales macro y microcósmicos son partes del cuerpo total, mientras que las almas individuales son *a modo de partes* del Alma total, no partes en el sentido craso y cuantitativo de fragmentos, como pensaban los estoicos, sino más bien a modo de partes dinámicas análogas a las facultades del alma individual. Más difícil de conciliar con la tesis de la unicidad del Alma es otra teoría: la de que los seres racionales integrantes del cosmos —astros y hombres— no son meras partes del mismo, sino que, a nivel de almas intelectivas, son unidades autónomas dotadas de inteligencia, albedrío y capacidad de iniciativa [142]. El hombre no queda anulado por la fatalidad. Ni tampoco por la Providencia: si no hubiera más que Providencia —dice Plotino—, ni siquiera habría Providencia (III 2, 9, 1-4). La Providencia no es responsable de cuanto sucede en el mundo, sino que en la trama del universo entran

línea 11, *kakeînos* (codd. *kakeîna*), refiriéndolo al *ho synáptōn* de la línea anterior.

142 III 1, 8-10; IV 4, 34, 1-7; 42, 23-25.

en juego tres factores causales: el Alma universal (Providencia), la fatalidad y el alma individual (III 1, 8-10). Por otra parte, sin embargo, en virtud de la sabiduría omnisciente por la que el Alma universal conoce el futuro incluidas las acciones humanas, aunque la Providencia no es responsable de todo, sí es coordinadora de todo cuanto sucede en el mundo, y eso, no sobre la marcha, sino de antemano (IV 4, 12, 18-32; 39, 5-17). Es como un dramaturgo que concibe previamente la trama de una obra en que entran personajes buenos y malos, y luego reparte los papeles de acuerdo con los méritos o deméritos de cada actor (III 2, 17, 16-53).

4) *Cómo conciliar la Providencia con la existencia de los males.* — Plotino aborda este viejo problema desde la perspectiva del *Timeo*: el Demiurgo era bueno y quiso hacer este mundo lo más semejante a sí mismo (29 e) y lo más semejante a su Modelo (30 d); el mejor de los hacedores no podía menos de hacer la mejor de las obras (30 a 6-7). Plotino no permite que su concepción metafísica del mundo como imagen en la materia, fantasma engañoso en un medio engañoso (III 6, 7, 21-43), le induzca a caer en el desprecio del mundo y de su Hacedor, sino que reacciona fuertemente contra esta actitud característica de los gnósticos, lo mismo que contra su pretensión de una Providencia elitista [143]. Para él el mundo es perfecto, sólo que en su género. Bien es verdad que no es más que una copia de la verdadera realidad; pero como copia, es perfecta, lo más fiel y perfecta que podía ser [144]. Ahondando en este mismo tema de la naturaleza del cosmos, Plotino toma como transfondo otra idea del *Timeo* a que ya hemos aludido antes: el mundo es un *ser mixto*, compuesto de razón y forzosidad. Ahora bien, en la inevitable exis-

---

[143] II 9.

[144] II 9, 4, 22-32; 8, 15-21; V 8, 8, 7-23; 12, 3-26.

tencia de la materia como término final de la procesión, estriba la inevitabilidad de los males (I 8, 7), y en la constitución del mundo como ser mixto, la relatividad de su perfección: a un ser mixto hay que pedirle la perfección que le corresponde en cuanto tal, no una perfección ideal (III 2, 7, 1-12). Más aún, como imagen del universo inteligible, el universo sensible es menos uno y más múltiple que su Modelo ideal. De ahí que esté constituido por componentes desiguales, parciales y aun contrastantes, pero sin dejar de ser por eso, antes al contrario, siendo precisamente por eso, un conjunto armónico y bello (III 2, 2, 15-31; 16, 28-54; 17, 1-11). De la desigualdad de sus componentes, nace la desigualdad de perfecciones: en un cuadro no todo son ojos; en un drama no todos son héroes; y, en general, no hay que exigir cosas iguales a cosas desiguales [145]. De la multiplicidad de componentes parciales, resulta que lo que es bueno para el conjunto no lo es siempre para sus partes, y que lo que es bueno para una parte no lo es siempre para otra [146]. Finalmente, la existencia de elementos contrastantes, bienes y males, almas buenas y almas malas, es prenda de armonía y buen orden cuando están debidamente concertados: sin contrarios no hay orden (II 3, 16, 45-46). Es la vieja idea heraclitiana de la armonía de contrarios, que Plotino desarrolla a lo largo de III 2-3 con gran derroche de imágenes [147]. En general, da la impresión de que a Plotino no le angustia la existencia de los males, sino que la considera como un hecho natural y a la vez revelador de una Providencia respetuosa, por una parte, con la libertad humana y sabiamente coordinadora, por otra,

---

145 III 2, 3; 11-12; 14; III 3, 5 y 7.

146 II 9, 7, 27-39; III 2, 2, 1-7; 4, 1-20; 15, 17-33; IV 4, 32, 44-52; 39, 23-32.

147 Véase, sobre todo, III 2, 16-17 (analogías del drama, de la armonía, del danzante, de la siringa y del verdugo).

pues sabe sacar de males bienes, armonizarlos para el bien del conjunto y aplicar, cuando es preciso, la pedagogía del sufrimiento[148]. Sólo cuando afronta el problema de las suertes inmerecidas, por qué los malos triunfan y los buenos fracasan, por qué aquéllos cometen injusticias y éstos las padecen, parece asomar en él un dejo de turbación (III 2, 6). La respuesta a esta dificultad no es sólo ni principalmente que los males que los buenos padecen injustamente no son realmente males para ellos, antes bien pueden redundar en su propio bien y están integrados en la trama universal aunque sus causas nos resulten arcanas (IV 3, 16); la respuesta principal es la que nos sitúa en la perspectiva escatológica: que la muerte no es el final, sino que va seguida de un destino bueno para los buenos y malo para los malos (III 2, 8, 27-31); es la ley de la Providencia en cuanto justicia distributiva a la que nadie podrá escapar (*ibid.* 4, 20-26; 9, 6-10; 13, 1-20; 17, 16-67; IV 4, 45, 27-51). Entretanto, esta vida es un teatro de disfraces, una danza guerrera, una palestra de vencedores y vencidos (III 2, 15, 33-62; II 9, 9, 14-16).

VIII. EL HOMBRE

64. Plotino adopta desde el principio una actitud clara respecto al hombre asumiendo ya en los primeros tratados las tesis platónicas sobre la naturaleza del alma humana, a saber, la concepción *personalística,* que Platón heredara de Sócrates[149]: el alma es el hom-

148 III 2, 5, 15-25; 18, 15-18.

149 Para Sócrates, véase el documentado estudio de F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima,* 2 vols., Roma, 1975. Para Platón, cf. *Alcibiades I* (considerado genuino por Plotino) 129 e-130 d; *Fedón* 115 c-d; *Leyes* 959 a-b. Véase también G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, 1973, págs. 7-19.

bre; la *metafísica*: el alma es una sustancia transcendente, incorpórea e inmortal; y la *escatológica*: el alma humana preexiste a su unión con el cuerpo y sobrevive a su separación de él, y es premiada o castigada según su conducta moral en esta vida. El segundo tratado escrito por Plotino está consagrado a defender la concepción metafísica del alma transcendente en contra de la epicúrea del alma como conglomerado de átomos, la estoica del alma como *pneûma*, la pitagórica del alma como armonía y la peripatética del alma como actualidad inseparable del cuerpo (IV 7).

65. Si de la naturaleza del alma humana pasamos a su estructura, Plotino sigue aquí la misma pauta que observamos antes al hablar del Alma universal (*supra*, 38), tratando de conciliar a Platón con Aristóteles. En la *República* Platón había concebido el alma humana como una comunidad unitaria pero múltiple, constituida por tres géneros (*génē*), o especies (*eídē*) o partes *mérē*) de alma: la racional, la irascible y la apetitiva, correlativas de los tres estamentos de la ciudad ideal: los gobernantes, los auxiliares y los trabajadores (435 e-441 c). De estas tres partes, sólo la primera, que es también «la verdaderísima naturaleza del alma», es inmortal; las otras dos son «afecciones» que le nacen al alma, a modo de excrecencias, en su estado de unión con el cuerpo (611 a-612 a). En el *Timeo* volvemos a encontrar esta misma concepción sólo que enfocada de otro modo y mucho más elaborada en paralelismo con el Alma del cosmos. La tripartición es sustituida en cierto modo por una bipartición: de un lado tenemos el alma inmortal alojada en la cabeza; corresponde a la verdaderísima naturaleza del alma de la *República;* y, de otro, lo que Platón llama «la otra especie de alma», la mortal, separada de la anterior por el istmo del cuello; esta otra especie de alma es el centro de todas las pasiones, entremezcladas con una «sensación

irracional», y se subdivide, a su vez, en dos subespecies: la irascible y la apetitiva, separadas entre sí por el diafragma y alojadas respectivamente en el pecho y en el vientre (44 d y 69 c-72 d). El alma inmortal, por su parte, es de la misma naturaleza que el Alma del cosmos y está constituida, como ella, por la mezcla de dos esencias: la indivisa y la que se divide en los cuerpos (41 d). En suma, el alma humana del *Timeo* consta de un alma inmortal, constituida, como la del cosmos, por las dos esencias antedichas, y de otra mortal, subdividida a su vez en irascible y apetitiva.

66. La concepción plotiniana de la estructura del alma humana no se puede entender sin tener presente la psicología del *Timeo*. Pero en Plotino el alma es una naturaleza una y simple, no multipartita (IV 7, 12, 13), aunque, a la vez, es múltiple en el sentido de que, como en Aristóteles, es una sola naturaleza con multiplicidad de potencias (II 9, 2, 6). De ahí que, como el hombre es su alma, también el hombre es múltiple por serlo el alma: somos una multiplicidad (I 1, 9, 7); y porque el alma es una multiplicidad, cada uno de nosotros somos «un sistema ordenado y transcendente» (*kósmos noētós*) de potencias dispuestas del mismo modo que las del Alma cósmica: con algunas de ellas estamos en contacto con el mundo inteligible, mientras que con otras lo estamos con el sensible[150]. Y lo mismo que las potencias del Alma cósmica, las del alma humana son reductibles a los tres niveles psíquicos de Aristóteles: el intelectivo, el sensitivo y el vegetativo, de los que el primero se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, mientras que los otros dos se identifican con la esencia que se divide en los cuerpos (IV 3, 19). De ahí que el hombre funcione como animal racional, sensitivo y vegetativo (III 4, 2, 1-11).

---

150 III 4, 3, 21-27.

En suma, el alma humana consta, como la del cosmos, de un nivel superior o intelectivo, que es la esencia indivisa, y un nivel inferior o sensitivo-vegetativo, que es la esencia que se divide en los cuerpos. De este modo Plotino trata de conciliar a Platón con Aristóteles.

67. Sin embargo, queda por resolver un problema serio. Los dos niveles de que acabamos de hablar, el intelectivo y el sensitivo-vegetativo, traducen en términos aristotélicos las dos esencias constitutivas del alma inmortal del *Timeo*. Pero ¿a qué corresponde en Plotino «la otra especie de alma», la mortal y pasional, irascible y apetitiva del *Timeo?* La respuesta es que, pese a ciertas vacilaciones detectables en los tratados de la primera etapa, hay indicios claros de que, en los de la segunda y tercera etapas, esa otra especie de alma, irascible-apetitiva, constituye un nivel subvegetativo: es la que Plotino llama «la imagen del alma», dimanada del alma vegetativa como proyección de la misma en el cuerpo orgánico [151]. Con terminología tomada del platonismo medio, también la llama «la parte pasional (*pathētikón*) del alma« [152]. Esta inserción de un nivel psíquico intermedio entre el alma vegetativa y la estructura del cuerpo orgánico marca un nuevo hito en la antropología plotiniana, dando lugar a la teoría del «hombre doble»; el hombre total consta de dos hombres: «el hombre verdadero», constituido por el alma real, es decir, la resultante de la mezcla de las dos esencias, la indivisa y la dividida, y «el otro hombre», constituido por la mezcla resultante de la unión de la imagen del alma o alma subvegetativa, irascible y apetitiva, con un cuerpo específico, como llama Plotino con terminología aristotélica al cuerpo orgánico [153]. Este

[151-153] Para todo esto, véase mi artículo «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35 (1979), 315-346.

«otro hombre» es el compuesto animal, añadido al «hombre verdadero» a modo de colgajo, o bien a modo de envoltorio [154]. De este modo parece que Plotino trataba de superar el antagonismo entre el dualismo platónico y el entelequismo aristotélico [155]. Pero hay que añadir que Plotino no admite la mortalidad del alma ni siquiera a este nivel ínfimo de imagen del alma: para él aun los niveles irascible y apetitivo son imperecederos [156].

68. Por lo dicho hasta ahora, resulta que los niveles psíquicos constitutivos de la estructura del alma humana son cuatro: en orden ascendente, el subvegetativo, el vegetativo, el sensitivo y el intelectivo. Plotino distinguió más claramente que ninguno de sus predecesores entre la *aísthēsis* como «sensación», propia del compuesto animal y consistente en la recepción por el órgano de las impresiones sensoriales venidas de los objetos sensibles, y la *aísthēsis* como «percepción», propia de la facultad sensitiva y consistente en el conocimiento cuasi-intelectivo de las formas recibidas por el órgano junto con la impresión sensorial [157]. La facultad sensitiva engloba, además de los cinco sentidos, la imaginación, que es también el centro de la memoria y de la consciencia [158]. La exploración del yo —dice E. R. Dodds— es el corazón del plotinismo [159]. Y uno de los hallazgos de Plotino consistió en el descubrimiento de la existencia en el alma de fenómenos inconscientes o no plenamente cons-

---

154-155 *Ibidem.*

156 IV 7, 14; IV 5, 7, 49-62.

157 I 1, 7, 9-14 (cf. 8, 18-19); IV 4, 19; 23, 18-48; IV 6, 1-2. Cf. E. R. Dodds, *Les sources de Plotin*, pág. 385.

158 I 4, 10; IV 3, 23, 1-35; IV 4, 29, 19-31, 16.

159 «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies* 50 (1960), 5 (= *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, pág. 135).

cientes, que van desde lo supraconsciente pasando por lo subconsciente hasta lo infraconsciente; para que se hagan plenamente conscientes, es preciso que se reflejen en la imaginación como en un espejo [160].

69. Por su parte, la facultad intelectiva del alma humana, a diferencia de la cósmica, es doble: la intuitiva y la discursiva (V 1, 10, 12-13). El contenido permanente, aunque no siempre consciente, de la primera no son, sin embargo, las Esencias-Formas, sino, como en el intelecto del Alma cósmica, los Logoi derivados de aquéllas a modo de improntas (I 1, 8, 1-2; I 2, 4, 21-25). La inteligencia discursiva, fundada en la anterior, es propia sólo del alma humana caída y venida a menos: el raciocinio, que implica sucesión, búsqueda y aprendizaje, comporta también un aminoramiento de inteligencia (IV 3, 18, 1-7; IV 4, 12, 5-22). En determinados contextos, esta inteligencia discursiva aparece como un *nivel intermedio* entre el superior (intelectivo-intuitivo) y el inferior (sensitivo o sensitivo-vegetativo), dando así lugar a una división tripartita distinta de la mencionada anteriormente [161].

70. Para completar el cuadro de la estructura del psiquismo humano, debemos referirnos ahora a una teoría peculiar de Plotino: la de la presencia de las tres Hipóstasis divinas en el alma humana (I 1, 8, 1-12; V 1, 10, 1-6). Claro que, siendo las tres omnipresentes por sí mismas, las tres están presentes en todas par-

---

160 I 4, 10, 6-21; IV 4, 4, 7-14; IV 8, 8, 3-11; V 1, 12. Sobre todo esto, véase E. R. DODDS, *Les sources...*, págs. 384-386; «Tradition...», 5-6 (= *The Ancient Concept...*, págs. 135-137); A. H. ARMSTRONG, «Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism», *Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), 13-16 (= *Plotinian and Christian Studies*, Londres, 1979, art. XVI).

161 *Supra*, secc. 66. La otra aparece en II 9, 2, 4-10; IV 3, 12, 4-8; V 3, 3, 36-40.

tes[162]. Pero en el alma humana lo están de un modo especial. El Alma lo está por identidad, ya que nuestra alma es la misma que el Alma universal, sólo que particularizada y como desgajada de aquélla por su caída en un cuerpo individual (*infra*, 73). Pero también están presentes las otras dos en virtud de la existencia en nuestra alma de un doble nivel suprapsíquico, pero que forma parte de su estructura, por el que nos asemejamos a ellas y por el que somos capaces de aprehenderlas en sí mismas, unirnos con ellas y transformarnos en ellas por la unión mística. Captamos al Uno con lo que en nosotros hay de semejante a él, pues aun en nosotros hay algo de él (III 8, 9, 21-23), algo que no es plenamente inteligencia (*ibid.* 32). El alma lleva en sí algo de aquél (VI 7, 31, 8), una naturaleza semejante a aquél y superintelectiva (VI 8, 15, 14-21); y lo capta con una potencia afín a aquél porque procede de aquél (VI 9, 4, 27-28; 8, 28-29), con la cima de la inteligencia (*ibid.* 3, 27), con lo que de la inteligencia no es inteligencia (V 5, 8, 22-23). Lo capta, en una palabra, con lo que Plotino llama «el centro del alma», semejante al Centro universal (VI 9, 8, 19-20; 10, 17; V 1, 11, 13); ese centro del alma es también «el principio del alma», semejante al Principio universal (VI 9, 3, 20-21; 11, 31-32). Análogamente, por encima de la inteligencia del alma, está presente en nosotros la Inteligencia transcendente, no sólo como común a todos, sino como propia de cada uno, puesto que cada uno la posee entera en la cima del alma (I 1, 8, 1-6). En suma, las tres Hipóstasis están activamente presentes en nosotros; somos nosotros los que la mayoría de las veces no actuamos con actividades análogas (V 1, 12, 1-5).

162 Para la primera Hipóstasis, cf. *supra*, secc. 22, 3. La omnipresencia de las otras dos es el tema de VI 4-5.

71. Hay un capítulo en las *Enéadas* (IV 3, 23) que, aunque textualmente difícil en uno de sus pasajes, es cristalino en su contenido a la vez que una de las muestras más claras del modo como Plotino utiliza sus fuentes [163]. Ante todo, es obvio que dicho capítulo intenta ser, fundamentalmente, una exégesis de aquellos pasajes del *Timeo* que se refieren a la localización de las diversas partes del alma en el cuerpo [164]. Ahora bien, sabemos que Platón había ubicado las partes racional, irascible y apetitiva en la cabeza, pecho y vientre respectivamente. No mucho más tarde Praxágoras había distinguido dos clases de vasos sanguíneos: venas y arterias; y Herófilo, dos clases de nervios: sensoriales y motores [165]. Varios siglos después Galeno, muerto hacia el 200 d. C., poco antes del nacimiento de Plotino, había escrito una obra (*De placitis Hippocratis et Platonis*) en la que aborda el problema de la localización de las partes del alma a la luz de los descubrimientos de Praxágoras y de Herófilo y de acuerdo con su propia teoría de los tres principios: el cerebro, como principio de los nervios, es la sede del alma racional, que es también sensitiva y motriz en correspondencia con las dos clases de nervios; el hígado, como principio de las venas y de la sangre nutritiva, es la sede del alma vegetativo-apetitiva; y el corazón, como principio de la sangre arterial, sutil, caliente, impetuosa y pura, es la sede del alma irascible [166]. Pero

---

[163] Para todo esto, cf. mi artículo «Aristóteles y la evolución...», 334-337. Para el texto de las líneas 21-24, cf. los *Addenda* al vol. III de la *ed. minor* (Oxford) de HENRY-SCHWYZER.

[164] Cf. *supra*, secc. 65.

[165] F. SOLMSEN, «Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves», *Museum Helveticum* 18 (1961). 150-197 (= *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1968, vol. I, págs. 536-582).

[166] Ed. de C. G. KUHN, V, págs. 506, 520, 547-548, 573-577, 582-583, 644, 649.

Galeno se engaña a sí mismo cuando pretende leer íntegramente esta interpretación en el texto del *Timeo.* Pues bien, es evidente, aun por ciertos ecos verbales, que, en IV 3, 23, Plotino se inspira fundamentalmente en el *De placitis Hippocratis et Platonis* de Galeno. Se vale del médico para interpretar al filósofo. Pero es igualmente evidente que no sigue a ciegas ni en todo al médico, sino que trata de mejorar la interpretación galeniana en dos puntos importantes. En primer lugar, es preferible decir no que la potencia esté *localizada* en el órgano, pues la potencia está en todas partes, sino que «donde está el principio del órgano, ahí está el principio de la actividad de la potencia» (IV 3, 23, 15-21); la facultad sensitivo-motriz está en el cerebro no localmente, sino tan sólo en el sentido de que inicia su actividad en el punto de arranque de los nervios, que es el cerebro. En segundo lugar, Plotino traza una sutil distinción, que él cree encontrar en el *Timeo,* entre «sobre la cabeza» y «en el cerebro». La facultad sensitivo-motriz sí está en el cerebro al modo dicho, pero no la facultad intelectiva, ni siquiera la discursiva; ésta está no en el cerebro, sino «sobre la cabeza» o «en la cima de la cabeza», como se nos dice en otro pasaje que pretende ser exegético del *Timeo* (V 1, 10, 24; cf. *Timeo* 90 a 5). Pero, de nuevo, la facultad intelectiva está sobre la cabeza no localmente, sino en el sentido de que está por encima de la facultad sensitivo-motriz. Como interpretación del *Timeo,* la distinción entre «sobre la cabeza» y «en el cerebro» es insostenible, pero responde a un principio de la filosofía plotiniana: la facultad sensitivo-motriz se vale del cerebro para su actividad, mientras que la intelectiva no se vale de ningún órgano ni siquiera para su actividad discursiva (IV 3, 19, 24-27; V 1, 10, 12-19).

72. Para Plotino, como ya para Sócrates y para Platón, el hombre es su alma. Por eso a veces en las

Enéadas se habla indistintamente del «alma», del «hombre» o de «nosotros», término este último que sirve para expresar el «yo» del hombre (*hēmeîs*). Ahora bien, Aristóteles había puntualizado que el elemento constitutivo del «yo» del hombre es, o lo es principalmente, la inteligencia, porque ésta es también el elemento más noble del hombre [167]. Del mismo modo Plotino, aunque a veces identifica al hombre con el alma y aun con el alma entera (V 1, 12, 9-10) con toda su gama de niveles supraconscientes, conscientes e infraconscientes, otras veces puntualiza que, propiamente, el yo del hombre se identifica con ese nivel intermedio y específicamente humano constitutivo del alma racional discursiva (I 1, 7, 21-24; V 3, 3, 31-45). Otras veces, finalmente, adopta un criterio dinámico: el yo de cada hombre, no ya del hombre en general, se identifica con aquel nivel que cada cual ejercita y mantiene activo (VI 7, 6, 15-18). Desde este punto de vista, el yo es una especie de ascensor móvil capaz de recorrer todos los pisos del psiquismo humano e instalarse en cualquiera de ellos. Como dice Arnou, para ser hay que obrar [168].

IX. CAÍDA Y RETORNO DEL ALMA

73. No toda alma, por el mero hecho de estar en un cuerpo, es ya un alma caída. El Alma del universo está siempre encarnada en su cuerpo (IV 3, 4, 5-6), como lo están también en los suyos las de los astros. Mas no por eso son almas caídas, porque como los cuerpos con los que están asociadas son tan perfectos, pueden gobernarlos sin esfuerzo y sin dejar por eso

---

[167] *Protrépico*, fr. 6 (Ross, pág. 35); *Ét. Nicómaco* 1166 a 16-23; 1168 b 28-35; 1178 a 2-7.

[168] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, París, 1953, col. 1730. La idea se halla en germen en PLATÓN, *Timeo* 89 e.

de vacar perpetuamente a una dichosa contemplación (IV 8, 2). En cambio, el cuerpo del hombre, como en general los cuerpos particulares del mundo sublunar, es mucho menos perfecto y, debido a su desvalimiento, obliga o puede obligar o inducir al alma a penetrar en él más profundamente arrastrando consigo en su bajada a la facultad intermedia, la discursiva, para velar por él; y, en ocasiones, puede llevarla hasta a desvivirse afanosamente por él como el piloto por la nave que zozobra (IV 3, 12, 6-8; 17, 21-31; II 9, 2, 5-9). En los primeros tratados, el mero hecho de la bajada del alma humana al cuerpo es considerado como un delito digno de castigo, y el castigo consiste en sufrir las consecuencias de su bajada (IV 8, 5, 16-19). Es un delito, porque esa bajada del alma humana a un cuerpo particular es resultado de su voluntad de particularizarse, de poseerse, valiéndose de su albedrío, y de aislarse del Alma universal y del gobierno universal circunscribiéndose a un área limitada del cosmos (IV 8, 4, 10-14; V 1, 1, 1-5). Y las consecuencias que sufre como castigo de su aislamiento se resumen en la «pérdida de alas» de que hablara Platón (*Fedro* 246 c; 248 c) con la consiguiente caída, debilitamiento, desasosiego y apuros, encadenada y sepultada en un cuerpo particular (IV 8, 4, 15-28; VI 9, 9, 23-24). Pero, aun en los primeros tratados, apunta una concepción de la bajada del alma difícilmente conciliable con la anterior por más que Plotino se esfuerce por conciliarla por lealtad a Platón. En virtud de esta segunda concepción, que es también la que aparece más tarde en IV 3, 12-13, el alma humana desciende al cuerpo que le es apropiado y afín espontánea y como automáticamente, no por libre elección, sino en virtud de una propensión intrínseca, obedeciendo a una ley universal que impulsa a las almas individuales a descender a sus respectivos

cuerpos para desempeñar en ellos sus funciones cósmicas (IV 8, 5; IV 3, 12-13). Más aún, propiamente no es el alma la que baja, sino el cuerpo el que sube asumido por aquélla y hecho partícipe de la vida de aquélla (VI 4, 16, 7-16). O bien, no es el alma propiamente dicha la que baja, sino «la otra especie de alma», esto es, la imagen del alma (*supra*, 67), emitida por aquélla como un destello y proyectada en el cuerpo. Ahora bien, no hay más delito en la emisión de esta imagen que en la proyección de la propia sombra (I 1, 12, 20-27).

74. En esta perspectiva, la verdadera caída del alma no consiste meramente en encarnarse en el cuerpo, sino en allegarse excesivamente a la materia con el consiguiente debilitamiento y aun paralización de los niveles superiores, que quedan inoperantes si se dejan invadir por la materia (I 8, 14, 44-50). La muerte del alma consiste en zambullirse en la materia (*ibid.* 13, 21-26). El yo del hombre queda entonces reducido a sus más ínfimos niveles: el animal o el vegetal; y si todo su afán consiste en «arborizarse», en vivir la vida de un vegetal, su yo ha quedado reducido al de un vegetal, y a buen seguro renacerá vegetal en la próxima encarnación (III 4, 2, 11-24). De ahí la necesidad de la «huida» a lo alto, reactivando el nivel intelectivo y dejando inoperantes el sensitivo y el vegetativo (*ibidem*). Con esto volvemos al tema básico de la filosofía plotiniana: el de la *huida* y *subida* del alma, que son también, como veíamos, un *retorno* y una *entrada en sí mismo* (*supra*, 12). Pero antes es preciso aludir a una teoría característica de la filosofía de Plotino: que, por muy profunda que sea la caída del alma, el nivel intelectivo supradiscursivo nunca cae; eso sí, deja de ser «nuestro», es decir, queda desligado del yo actual del hombre, cuando el hombre no se sirve de

él (V 3, 3, 24-29); pero él mismo se queda en sí mismo inafectado y señero[169].

75. La ascética y la mística plotinianas están transidas de reminiscencias platónicas. La mayoría de los temas están inspirados en Platón (*Banquete, Fedón, República, Fedro* y *Teeteto*). Bastará con una enumeración rápida: el tema de la huida del alma, del asemejamiento a Dios por la virtud, de la virtud como purificación, del amor como fuerza remontadora, de la reminiscencia como vía, del Bien como meta, de la subida escalonada a la Belleza o al Bien, de la visión intuitiva como coronamiento del esfuerzo moral e intelectual, de la razón como guía y de la revelación súbita de la Belleza o del Bien como presencia, como visión, como contacto y como unión mística y nupcial mediante el intelecto en virtud de su afinidad con el objeto. Plotino retoma todas estas ideas detalladamente, profundizando en ellas y tratando de reajustarlas a las peculiaridades de su metafísica y de su antropología.

76. Platón había dicho que el huir consiste en asemejarse a Dios por la virtud (*Teeteto* 176 b). Ahora bien. Plotino cree encontrar en los escritos de su maestro indicios fundados para distinguir dos grados de virtud y, consiguientemente, dos grados de asemejamiento a Dios por la virtud. El primero es propio de las virtudes *cívicas*, cuya misión no consiste todavía en desapegar el alma del cuerpo, sino en poner buen orden y concierto en el compuesto animal, manteniendo a raya los apetitos y pasiones para que no se desmanden contra el dictamen de la razón (I 2, 1, 16-21; 2, 13-16). El segundo grado va precedido de un proceso drástico de purificación tendente a separar afectiva-

169 II 9, 2, 4-5; IV 3, 12, 4-5; IV 7, 13, 12-14; IV 8, 4, 30-31; 8, 1-3; 17-18; VI 9, 8, 16-19.

mente el alma del cuerpo de tal suerte que no comparta ni las opiniones ni las afecciones (placeres, dolores, iras y apetitos) del compuesto y evite toda clase de faltas, primero las deliberadas y luego aun las indeliberadas. Este proceso es obra de las virtudes *purificativas,* que no son, sin embargo, las virtudes superiores propiamente dichas por razón de que aun el estado de pureza resultante del proceso purificativo es algo negativo: consiste en la remoción de lo ajeno (I 2, 3-5), es decir, en restregar y asear el alma del barro de la materia y acrisolarla, como se acrisola el oro, de sus adherencias térreas (I 6, 5, 31-58). Pero ni la purificación ni el estado de pureza son todavía por sí solos la verdadera virtud superior, que consiste propiamente en algo ulterior y positivo; a la purificación subsigue la conversión, y a la conversión, la unión del alma con la inteligencia. Esta unión es ya la virtud superior perfecta; consiste en una visión y en una iluminación del alma merced a la *reminiscencia* por la que se actualizan las improntas de los inteligibles, que yacían dormidas y arrinconadas en el alma (I 2, 4, 13-29). Las diversas virtudes superiores son otras tantas formas de unión del alma con la Inteligencia (*ibid.* 6, 23-27). De este modo, mediante la purificación que culmina en la iluminación del alma por la reminiscencia y en su unión con la Inteligencia por las virtudes perfectas, el hombre —el hombre interior— ha logrado labrar su propia estatua (I 6, 9, 7-15) al mismo tiempo que ha superado la primera etapa del itinerario, la que lo conduce del mundo sensible al inteligible (I 3, 1, 12-14). En otras palabras, la huida es al mismo tiempo una subida y una entrada en sí mismo.

77. Y es también un retorno. Ya en la primera etapa de la subida la fuerza remontadora que impulsa al alma hacia arriba es el amor. Sólo el enamorado de la Belleza suprasensible podrá arribar a la región inte-

ligible (V 9, 2). Ahora bien, el amor en sus formas más nobles está estrechamente vinculado con la reminiscencia (III 5, 1, 59-62), con el recuerdo recuperado de la realidad transcendente. Por eso es también nostalgia, deseo de retornar a la patria querida (I 6, 8, 16) y a la casa del Padre (VI 9, 9, 34-38). Allá está nuestra patria, allá nuestro Padre (I 6, 8, 21); el verdadero Amado está allá (VI 9, 9, 44). Ese amor nostálgico es también el que impulsa al alma a emprender la segunda etapa del itinerario, la que la reconduce hasta la meta suprema del Bien (I 3, 1, 1-18). Como el alma es originaria de Dios, por eso ama a Dios necesaria y connaturalmente (VI 9, 9, 24-27), y cuando se da cuenta de que lleva en sí algo del Bien, entra en estado de nostalgia como los que con el retrato del ser querido se sienten movidos a ver a su amado en persona (VI 7, 31, 8-11). El amor nace cuando el alma recibe una especie de efluvio cálido, dimanado del Bien, por el que aquélla se siente estimulada, aguijoneada y transportada; confortada y despabilada, echa alas y, desdeñando las bellezas sensibles, emprende el vuelo hacia arriba, cual en alas del recuerdo, subiendo más y más aun por encima de la Inteligencia hasta detenerse tan sólo en el Bien, por encima del cual ya no hay nada (*ibid.* 22, 8-21).

78. En Plotino la experiencia mística puede darse a dos niveles[170], que corresponden, de un lado, a la presencia en el alma humana de las dos Hipóstasis supremas, la Inteligencia y el Uno-Bien, y, de otro, a la existencia en nosotros de los dos niveles suprapsíquicos por los que nos asemejamos a aquéllas (*supra*, 70). En virtud de estos dos niveles, la inteligencia del

---

170 A. H. ARMSTRONG, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, 1974, 183-184 (= *Plotinian and Christian Studies,* Londres, 1979, art. XVII).

hombre es ambipatente y ambivalente; como ambipatente (*amphístomos*), está abierta por un lado a la Inteligencia y por otro al Uno[171]; y, como ambivalente, está dotada de una doble potencia: como inteligencia cuerda, es capaz de contemplar las Formas; mas como inteligencia demente, embriagada y enamorada, es capaz de contemplar a Dios, es decir, al Uno-Bien (VI 7, 35, 1-27). La visión de la Inteligencia y del mundo inteligible es preliminar a la del Uno-Bien (I 6, 9, 15-39) y es análoga a la autocontemplación de la Inteligencia, porque consiste en hacerse espectador y espectáculo a un tiempo transformándose en Esencia, en Inteligencia y en Viviente perfecto, viendo el objeto no ya desde fuera, sino desde dentro, mejor dicho, unimismándose con el objeto (V 8, 9-12; VI 7, 36, 10-15). Ya está cercana la meta; el paso siguiente consistirá en la visión del Bien, o mejor, en el unimismamiento con el Bien, grado supremo de la experiencia mística.

79. Plotino heredó de Platón el principio de la adecuación de la potencia con el objeto. El verdadero enamorado entra en contacto con la Esencia y se aúna con ella mediante aquello del alma que es *afín* a aquélla (*República* 490 a-b). Pero Platón, que también habló de la visión del Bien (*ibid.* 540 a), no se creyó obligado por eso a postular en el alma un nivel supraintelectivo. La inteligencia, que es afín a la Esencia (*ibid.* 611 e), es también afín al Bien, del mismo modo que el ojo es afín al sol (*ibid.* 509 a). Plotino, en cambio, al aplicar a la visión del Bien el principio de «lo semejante por lo semejante» (VI 9, 11, 32), lo llevó hasta sus últimas consecuencias, postulando la existencia en el alma de un nivel supraintelectivo como órgano de la

---

171 III 8, 9, 31. Para el texto e interpretación de este pasaje, cf. mi artículo «Observaciones al texto de Plotino», *Emerita* 41 (1973), 80-83.

visión del Uno[172]. Puesto que el Uno está más allá de la Inteligencia, no puede ser aprehendido más que por aquello de la inteligencia que no es inteligencia, esto es, por el centro del alma (*supra*, 70). Ahora bien, para que este nivel supraintelectivo pueda entrar en acción, es preciso que se quede a solas consigo mismo, y para esto es preciso aplicar a ultranza el lema plotiniano del «despójate de todo» (V 3, 17, 38), dejando inoperantes y dormidos todos los otros niveles del alma incluido el intelectivo[173]. Porque sólo si el hombre logra actualizar ese yo potencial supraintelectivo que lleva dentro y quedar reducido a él, se podrá hablar de afinidad entre el vidente y lo visto. Éste es el momento culminante de la huida del alma y el que da su sentido profundo a ese *huir solo al Solo* de que habla Plotino (VI 9, 11, 51); porque sólo así podrá *recibir solo al Solo* (VI 7, 34, 7-8) y *ver solo al Solo* (I 6, 7, 9).

80. La experiencia mística de que ahora se trata no tiene nada que ver, desde luego, con el conocimiento racional del Uno-Bien por las tres vías antes mencionadas (*supra*, 25), que son propedéuticas. Tras una larga preparación intelectual y moral, viene ahora, como coronamiento, el acceso directo al Uno-Bien «en virtud de una presencia superior a la ciencia» (VI 9, 4, 3), la revelación *súbita* análoga a la *epopteía* de las religiones mistéricas[174]. Consciente de que se trata de una expe-

---

172 III 8, 9, 19-23. Para el principio platónico de lo semejante por lo semejante, véase también ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 404 b 17-18. Cf. *Corpus Hermeticum* XI 20 (NOCK-FESTUGIÈRE, t. I, París, 1960, pág. 155, 11-13).

173 VI 7, 35, 33-34; VI 8, 15, 21-22.

174 Para el carácter *súbito* de la revelación, cf. PLATÓN, *Banquete* 210 e 4; *Epístola* VII 341 c 7. Cf. PLOTINO, V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19. Para el simbolismo de las religiones mistéricas, cf. PLATÓN, *Banquete* 210 a; *Fedón* 69 c-d; *Fedro* 250 b-c. Cf. PLOTINO, I 6, 7; V 1, 6, 12-13; V 5, 11, 11-18; VI 9, 11.

riencia *inefable* (VI 9, 10, 19-20), Plotino se esfuerza por explicárnosla presentándola bajo tres aspectos que él mismo se apresura a matizar: visión, contacto y unión[175]. Visión, pero distinta de la noética (VI 7, 35, 30); visión no de una forma, sino de una luz, y no por un órgano distinto de la luz, sino por la misma luz (V 5, 7; V 3, 17, 34-38); visión, pero sin dualidad de vidente y visto: vidente y visto no son dos cosas, sino una sola (VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6). Contacto, pero por coincidencia del centro del alma con el Centro universal, dos centros indivisos que, mientras coinciden, son uno solo (VI 9, 8, 19-20; 10, 16-18). Unión, pero unión de unimismamiento con remoción de toda alteridad (VI 9, 8, 29-35).

81. Frente a los que piensan que la experiencia mística plotiniana puede y debe explicarse en términos de mera unión, los textos aducidos sugieren que se trata, más bien, de una verdadera identificación, momentánea, pero real[176]. E. R. Dodds lo ha expresado hermosamente al definir la experiencia mística en Plotino como «la actualización momentánea de una identidad potencial entre lo Absoluto en el hombre y lo Absoluto fuera del hombre»[177]. No es una identificación absoluta porque persiste la dualidad en potencia, exactamente como en la coincidencia de dos centros indivisos: mientras coinciden, son uno solo; pero, aun entonces, siguen siendo dos en potencia. Además, no es

---

175 Cf. PLATÓN, *Banquete* 210-212; *República* 490 b; 540 a.

176 Un interesante resumen de las diversas teorías hasta 1940 puede verse en M. BURQUE, «Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation», *Rev. de l'Univ. de l'Ottawa* 9 (1940), 141-176. Nuestra interpretación está en la línea de E. R. Dodds (cf. n. sig.), complementado por P. MAMO, «Is Plotinian Mysticism Monistic?», *The Significance of Neoplatonism* (ed. por R. B. HARRISJ, Norfolk (U. S. A.), 1976, 199-215.

177 «The *Parmenides* of Plato...», 141.

el alma ni la sustancia del alma, sino su yo supraintelectivo, quien se identifica con el Uno-Bien. Esto nos lleva a enfrentarnos con una aparente contradicción. En las *Enéadas* hay textos que sugieren que, en la experiencia mística, hay una pérdida del propio yo: la inteligencia sale de sí misma y hace entrega de sí misma (VI 9, 11, 23), es arrebatada por el Uno-Bien (*ibid.* 12); diríase que el vidente deja de ser él mismo y deviene otro y de otro (*ibid.* 10, 15-16); se hace Dios, mejor dicho, es Dios (*ibid.* 9, 58) y transciende la Esencia (*ibid.* 11, 41-42). Pero hay otros textos que sugieren que, en la experiencia mística, el alma recupera su verdadero yo: al emprender la subida, el alma no va a otro, sino que viene a sí misma (VI 9, 11, 38-39); y al llegar a la meta, deviene ella misma, es decir, lo que era (*ibid.* 9, 22); deviene lo que antaño era (VI 7, 34, 31). La solución a esta aparente antinomia hay que buscarla probablemente en la teoría del yo móvil de que hablábamos antes (*supra,* 72). En la experiencia mística, la inteligencia se desposee de su yo normal e intelectivo de inteligencia *cuerda,* transcendiéndolo y sustituyéndolo por su otro yo, su yo supraintelectivo de inteligencia *demente* y enamorada, que es el único yo que permanece en acto en el momento sublime del unimismamiento con el Uno-Bien; por eso el alma, al unimismarse con él, no se sale de sí misma. Y conocerse a sí mismo, es conocer su propio origen (VI 9, 7, 33-34). Porfirio cuenta que durante el tiempo de su propia permanencia en la escuela de Plotino, éste alcanzó la unión mística cuatro veces (*Vida* 23, 15-17). Pero ya en dos tratados anteriores a la llegada de Porfirio, Plotino apela a su experiencia personal: «si alguno lo ha visto (*i. e.,* al Bien), sabe lo que digo» (I 6, 7, 2; cf. VI 9, 9, 46-47).

X. CÓDICES, EDICIONES Y TRADUCCIONES NUESTRA VERSIÓN

82. El texto de las *Enéadas* (incluida la *Vida de Plotino* de Porfirio) se conserva íntegra o parcialmente en 58 códices, de los que 57 aparecen catalogados, descritos, cotejados y distribuidos en familias en la magna obra de P. Henry[178]. A los catalogados por Henry hay que añadir el *Salmanticensis* 2739, descrito, historiado y acertadamente afiliado a la familia w por la Dra. T. Santander[179]. Pero la gran mayoría de estos códices son secundarios, copiados de otros todavía existentes. Y de los doce primarios, sólo ocho contienen el texto íntegro de las *Enéadas* junto con la *Vida de Plotino.* He aquí la lista de los doce códices primarios distribuidos en siete familias:

CÓDICES CON TEXTO COMPLETO

Familia w:	A	(*Laurentianus* 87, 3), siglo XIII.
	E	(*Parisinus Graecus* 1976), siglo XIII.
Familia x:	B	(*Laurentianus* 85, 15), siglo XIV (pertenece a esta familia hasta *Enn.* IV 9, 3, 6).
	R	(*Vaticanus Reginensis Graecus* 97), siglo XIV.
	J	(*Parisinus Graecus* 2082), siglo XV.
Familia B:	B	(forma familia propia a partir de *Enn.* IV 9, 3, 6).
Familia y:	U	(*Vaticanus Urbinas Graecus* 62), siglo XV.
	S	(*Berolinensis Graecus* 375), siglo XV.
	C	(*Monacensis Graecus* 449, siglo XV (pertenece a esta familia en la *Vida* y en las tres primeras *Enéadas*).
Familia C:	C	(forma familia propia en las tres últimas *Enéadas*).

---

178 *Études Plotiniennes,* t. II, 2.ª ed., París-Bruselas, 1948.

179 «Un manuscrito desconocido de Plotino en Salamanca», *Emerita* 37 (1969), 93-98.

CÓDICES CON TEXTO INCOMPLETO

Familia z: Q (*Marcianus Graecus* 242), siglo XIV.
L (*Ambrosianus Graecus* 667), siglo XV.
G (*Vindobonensis Philosophicus Graecus*), siglo XV.
Familia D: D (*Marcianus Graecus* 209), probablemente del siglo XII.

83. Todos los códices existentes provienen, a través de sus respectivos modelos, de un arquetipo común, perdido hoy día y escrito, al parecer, entre los siglos IX y XII. Este arquetipo provenía a su vez en último término, como se deduce de la inclusión de la *Vida* y de la distribución eneádica de los tratados en los códices existentes, de la edición de Porfirio, que vio la luz pública treinta años después de la muerte de Plotino. Pero ya anteriormente a la edición porfiriana Eustoquio había editado, no sabemos si total o parcialmente, los escritos de su maestro. Esto lo sabemos por un escolio a IV 4, 29, 55 (*editio maior* de Henry-Schwyzer); y por este mismo escolio nos consta que Eustoquio dividía los tratados IV 3-5 de distinto modo que Porfirio. Es posible, pero no seguro, que Eusebio de Cesarea tomase de la edición eustoquiana los extractos plotinianos que incluye en su *Praeparatio Evangelica* (*infra*, 85). Pasemos ahora a decir unas palabras sobre la edición porfiriana.

84. El maestro había encomendado a Porfirio la *corrección* y la *ordenación* de sus escritos (*Vida* 7, 51; 24, 2-3). La corrección se refería sin duda a la caligrafía y a la ortografía, cosas ambas en las que Plotino era muy descuidado (*supra*, 7). Mucho más difícil y delicado era el problema de la ordenación, que suponía la transformación del orden cronológico en que habían sido escritos los tratados en un orden distinto, que de un modo u otro había de ser sistemático. Para

desempeñar esta segunda tarea, Porfirio echó mano a ciertos recursos que hoy día se nos antojan pueriles y arbitrarios. Ante todo, se las arregló para que el número de tratados fuera exactamente de cincuenta y cuatro, producto de dos números que él consideraba ideales: el seis y el nueve [180]; y, para obtener aquel número, no tuvo reparo en desmembrar algunos escritos en dos, tres y aun cuatro tratados y, al parecer, a la inversa, en agrupar otros en uno solo [181]. Obtenidos de ese modo los cincuenta y cuatro tratados, procedió a agruparlos temáticamente en seis grupos de nueve, esto es, en seis *Enéadas*, incluyendo en la primera los tratados que él consideró predominantemente *éticos;* en la segunda y tercera, los *cosmológicos;* en la cuarta, los *psicológicos;* en la quinta, los relativos a la Inteligencia, y en la sexta, los relativos a los géneros del ser y al Uno; y estas seis *Enéadas* las repartió en tres volúmenes de aproximadamente igual dimensión: el primero comprendía las tres primeras *Enéadas*, el segundo la cuarta y quinta y el tercero la sexta (*Vida* 24-25). Finalmente, esta doble tarea de corregir y ordenar la completó con otras tres: la composición de la *Vida de Plotino* como introducción a los escritos, la titulación de cada uno de los tratados [182] y la adición de tres elementos clarificadores (de los que parecen quedar restos en los *Plotiniana arabica*: cf. sección si-

---

[180] *Vida* 24, 13-14. Cf. n. *ad loc.*

[181] Desmembró en dos III 2-3 y VI 4-5; en tres IV 3-5 y VI 1-3, y en cuatro el tratado contra los gnósticos: III 8, V 8, V 5 y II 9. Cf. R. Harder, «Eine neue Schrift Plotins», *Hermes* 71 (1956), 1-10 (= *Kleine Schriften*, págs. 302-313). Por otra parte, el tratado III 9 parece ser una colección de notas sueltas.

[182] Plotino no les ponía títulos; los de la edición porfiriana están tomados unos de los que prevalecieron en la escuela (*Vida* 4, 16-19), mientras que otros parece que fueron puestos por el mismo Porfirio, como se ve comparando los del orden cronológico con los del eneádico (*Vida* 4-6 y 24-26).

guiente): sumarios (*kephálaia*) de cada tratado, o sea, índices de sus contenidos, argumentaciones (*epicheirêmata*), o sea, resúmenes de las demostraciones, y, esporádicamente, comentarios (*hypomnêmata*) a pasajes supuestamente difíciles [183].

85. Entre la edición porfiriana y la transcripción del arquetipo de nuestros códices transcurrieron de seis a nueve siglos. De la fidelidad fundamental, ya que no total, del texto del arquetipo al de la edición porfiriana da fe la *tradición indirecta* de los autores en los que se inspira Plotino (fuentes) o que se inspiran en Plotino (testimonios). La comparación de esta tradición indirecta con la directa de los códices arroja un balance francamente positivo, pues ha servido muchas más veces para confirmar el texto de éstos que para corregirlo. Tal es el caso, por no mencionar más que algunas de las obras pertenecientes a la tradición indirecta, de las *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, obrita de Porfirio inspirada en las *Enéadas*, de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea (siglo IV) y de los *Plotiniana arabica* [184]. La *Praeparatio Evangelica* contiene largos extractos de dos tratados plotinianos (IV 7 y V 1), y gracias a ella se ha podido suplir la gran laguna de nuestros códices (IV 7, 8, 28-8⁵, 49). Los *Plotiniana arabica* comprenden tres obras: la *Theologia Aristotelis*, llamada así porque en el texto árabe aparece atribuida a Aristóteles, con comentarios de Porfirio; la *Epistola de Scientia divina* y los *Dicta Sapientis Graeci*. En realidad, hoy nadie duda de que estas tres obras están inspiradas en Plotino: son una es-

---

183 *Vida* 26, 28-37. Sobre este pasaje, cf. K. WILKENS, «Zwei Anmerkungen zur Plotinausgabe des Porphyrios», *Hermes* 105 (1977), 275-289.

184 Para la tradición indirecta, cf. el *apparatus testium* y *fontium* de la *ed. maior* de HENRY-SCHWYZER y los índices al final del t. III.

pecie de paráfrasis de determinadas secciones de las tres últimas *Enéadas;* además, la *Theologia Aristotelis* contiene sumarios de 34 capítulos de la *Enéada* cuarta (IV 4, 1-34). Lo más probable es que las tres obras provienen de una fuente común: de una traducción árabe, no posterior al siglo IX y a través del sirio, de restos de una obra griega, probablemente de los sumarios, argumentaciones y comentarios de Porfirio[185].

86. La primera traducción de las *Enéadas* (incluida la *Vida*) fue la meritísima al latín de Marsilio Ficino (1492), que, aunque no es perfecta y está basada exclusivamente en el códice A, sigue teniendo vigencia aun en nuestros días. Sólo cerca de cien años más tarde aparecería la *editio princeps,* de Perna (Basilea, 1580), basada en cuatro códices secundarios. En el siglo pasado aparecieron cuatro ediciones: la de F. Creuzer y G. H. Moser, con introducciones, notas e índices, 3 vols. (Oxford, 1835; reproducida sin notas ni índices, pero con la traducción retocada de Ficino, en la colección Didot, París, 1855); la de A. Kirchhoff (Leipzig, 1856), la bilingüe (griego-alemán) de H. F. Müller (Berlín, 1878-1880) y la de R. Volkmann (Leipzig, 1883-1884). Hay que destacar la de Kirchhoff por las muchas enmiendas certeras del gran filólogo. En nuestro siglo, hay dos ediciones bilingües completas: la de É. Bréhier (griego-francés) de la colección *Les Belles Lettres* (París, 1924-1938), textualmente mediocre, pero valiosísima por sus introducciones, y la de R. Harder, R. Beutler y W. Theiler (Hamburgo, 1956-1971); la versión alemana es, fundamentalmente, la esmeradísima, y ya aparecida anteriormente, de R. Harder (Leipzig, 1930-

---

185 Sobre los *Plotiniana arabica,* cf. la *Praefatio* al t. II de la *ed. maior* de HENRY-SCHWYZER, págs. XXVI-XXXVI, y, para una información más detallada, H.-R. SCHWYZER, «Plotinos», en PAULY-WISSOWA, *Realencycl.,* 21, cols. 499-508; Suppl. XV, cols. 319-321.

1937); las notas de W. Theiler son eruditísimas, pero el texto es desigual: combina enmiendas arbitrarias con atisbos geniales. A éstas hay que añadir la bilingüe (griego-inglés), en curso de publicación, de A. H. Armstrong (*Loeb Classical Library*, 1966-1967; hasta ahora la *Vida de Plotino* y las tres primeras *Enéadas* en sendos vols.): el texto, salvo raras excepciones, es el de la edición de P. Henry y H.-R. Schwyzer (cf. sección siguiente) y la traducción inglesa es, por lo general, muy ajustada al original. Entre las versiones completas sin texto griego hay que destacar la francesa, y ya un tanto anticuada, de M. N. Bouillet (París, 1857-1861; reimpresa en Francfort, 1968), la inglesa de MacKenna y B. S. Page (4.ª ed., Londres, 1969), más literaria pero menos fiel que la de Armstrong, y la italiana de V. Cilento (Bari, 1947-1949), fundamentalmente fiel y de gran belleza de expresión. En español hay dos versiones completas: la de J. M. Q. y J. P. en la *Nueva Biblioteca Filosófica* (Madrid, 1930) y la de J. A. Míguez (sin la *Vida de Plotino*) en la *Biblioteca de iniciación filosófica* de Aguilar (1955-1967). Ninguna de estas dos versiones es recomendable: la primera es de hecho una traducción de la versión francesa de Bouillet; la segunda es de poco fiar.

87. Mención aparte merece la monumental *editio maior* en tres tomos de P. Henry y H.-R. Schwyzer (1951-1973), así como también la *editio minor* de Oxford de los mismos editores, en curso de publicación, de la que han salido ya los dos primeros tomos (1964-1977) y el tercero está próximo a salir. El gran mérito de la edición crítica de Henry-Schwyzer es que está basada en un estudio exhaustivo de la tradición directa y en un conocimiento a fondo de la indirecta, y tiene en cuenta además las ediciones anteriores, las traducciones y las enmiendas de los críticos. Todo este material aparece recogido en los *apparatus* de la *editio*

maior al pie de cada página y en los índices y apéndices del tomo III. El tomo II contiene además los *Plotiniana arabica* en versión inglesa de G. Lewis. La *editio minor* reduce drásticamente el *apparatus lectionum,* pero amplía considerablemente el *apparatus fontium.* Junto con el *Lexicon Plotinianum* de J. H. Sleeman y G. Pollet, de reciente aparición (1980), la doble edición de Henry-Schwyzer constituye un instrumento valiosísimo de trabajo. Desde el punto de vista textual, Henry y Schwyzer han evolucionado considerablemente desde una posición rígidamente conservadora hacia una actitud mucho más abierta. Más aún, hay casos en que han cambiado de opinión varias veces sobre un mismo texto. Esto, que puede dejar desconcertado al lector no iniciado, no es más que un reflejo del estado de lenta maduración a que se encuentra sometido todavía el estudio de Plotino en materia textual y hermenéutica. Queda aún mucho camino por andar y una larga tarea por realizar, de la que ojalá no estuvieran ausentes los filólogos españoles.

88. El influjo de Plotino a lo largo de la historia ha sido enorme en el campo de la filosofía, de la mística, de la literatura y aun del arte. La historia de ese influjo es la historia del neoplatonismo, que no vamos a repetir aquí. Muchas veces, sin embargo, el influjo de Plotino ha sido más bien impersonal e indirecto, a través de Porfirio y de los neoplatónicos posteriores y de un conglomerado anónimo de ideas y sentimientos etiquetado con el nombre de «neoplatonismo». La verdad es que, comparado con Platón y Aristóteles, Plotino permaneció durante siglos en la penumbra, casi olvidado por los filósofos y completamente arrinconado por los filólogos, hasta que los alemanes en el siglo pasado comenzaron a sacarlo de su ostracismo. Posteriormente, hombres de la talla de H. Bergson, R. Arnou y É. Bréhier en Francia, S. MacKenna, E. R.

Dodds y A. H. Armstrong en Gran Bretaña, P. Henry en Bélgica, R. Harder y H. Dörrie en Alemania, W. Theiler y H.-R. Schwyzer en Suiza y V. Cilento en Italia han contribuido poderosamente a ponerlo de moda en Occidente, sentando las bases para el actualmente creciente florecimiento de los estudios plotinianos. El influjo del neoplatonismo en la filosofía, mística y literatura españolas también es innegable. Pero, por otra parte, es difícil detectar influjo *directo* de Plotino basado en un conocimiento *directo*. La triste realidad es que, en España, nuestro filósofo ha sido y sigue siendo en buena medida un gran desconocido. Me complace, sin embargo, citar los nombres de M. Menéndez y Pelayo, que se ocupó de él sobre todo en su *Historia de las ideas estéticas en España*, y, más recientemente, los de I. Quiles, J. D García Bacca, M. Cruz Hernández, J. R. San Miguel, M.ª del C. Fernández Llorens, M. Cardenal Iracheta, A. López Eire y P. García Castillo, quienes en diversos estudios, tesis doctorales, artículos o traducciones parciales se han interesado por Plotino. A estos nombres quiero añadir el de dos argentinos: F. García Bazán y M.ª I. Santa Cruz de Prunes.

BIBLIOGRAFÍA

a) Ediciones y traducciones

A. H. Armstrong, *Plotinus* (col. «Loeb»), texto griego y trad. inglesa, Londres, 1966-1967 (hasta ahora han aparecido 3 vols. = *Vida de Plotino* y *Enn.* I-III).

É. Bréhier, *Plotin, Ennéades* (col. «Les Belles Lettres»), texto griego, trad. francesa e introducciones, 6 tomos, París, 1924-1938.

V. Cilento, *Plotino, Enneadi,* trad. italiana con notas críticas, 3 vols., Bari, 1947-1949 (con amplia bibliografía, hasta 1949, de B. Mariën).

F. Creuzer, G. H. Moser, *Plotini Enneades,* texto griego con la trad. latina de Ficino, París, 1855.
R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, *Plotins Schriften,* texto griego, trad. alemana y notas, 6 vols., Hamburgo, 1956-1971.
P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera,* 3 tomos, París-Bruselas-Leiden, 1951-1973 (*editio maior*).
P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera,* tt. I-II (= *Vita Plotini* y *Enn.* I-IV), Oxford, 1964-1977 (*editio minor*: el t. III, de próxima aparición).

b) Léxico

J. H. Sleemann, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum* (griego-inglés), Leiden-Lovaina, 1980.

c) Estudios colectivos

Les Sources de Plotin (Entretiens Hardt V), Ginebra, 1960.
The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967.
Rev. Intern. de Philosophie 92 (1970), 171-360.
Le Néoplatonisme (Coloquios intern. Royaumont), París, 1971.
Rev. de Théol. et de Philos., 3.ª ser., 23 (1973), 83-200.
Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (*Actas del Cong. Intern. de Roma*), Roma, 1974.
Diotima (*Proceedings of the Philos. Meeting on Neoplat., Corfú*), 4 (1976).
The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. Harris, Albania, 1976.
The Nag Hammadi Library in English (trad. inglesa por varios autores de los escritos gnósticos de Nag Hammadi), Leiden, 1977.
Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong, ed. H. J. Blumenthal y R. A. Markus, Londres, 1981.

d) Otros estudios: libros y artículos

A. H. Armstrong, *The Architecture of the Inteligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* Cambridge, 1940 (reimpr. Amsterdam, 1967).

— *Plotinian and Christian Studies* (col. de arts.), Londres, 1979.
R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2.ª ed., Roma, 1967.
— «Contemplation» (en Plotino), en *Diction. de Spiritualité*, t. 2, París, 1953, cols. 1727-1738.
P. AUBIN, «L'image dans l'oeuvre de Plotin», *Rech. de Sc. Relig.* 41 (1953), 348-379.
N. BALADI, *La pensée de Plotin*, París, 1970.
R. BEUTLER, «Porphyrios», en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, 22, 1, cols. 275-313.
J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien*, Gante-Leipzig, 1913.
H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haya, 1971.
— «Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism», *Intern. Philos. Quarterly* 12 (1972), 340-364.
F. BOURBON DI PETRELLA, *Il problema dell'arte e della belleza in Plotino*, Florencia, 1956.
É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, 2.ª ed., París, 1961.
— *Études de philosophie antique*, París, 1955.
H. BUCHNER, *Plotins Möglichkeitslehre*, Munich-Salzburgo, 1970.
C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, 2.ª ed., Nápoles, 1954.
J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, París, 1978.
V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, Milán, 1973.
J. COCHEZ, «L' esthétique de Plotin», *Rev. Néo-scol. de philos.* 20 (1913), 294-338; 431-454; 21 (1914), 165-192.
J. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220, Ithaca*, N. Y., 1977.
E. R. DODDS, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *The Class. Quart.* 22 (1928), 129-142.
— «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journ. Rom. Studies* 50 (1960), 1-7 (= *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, págs. 126-139).
H. DÖRRIE, *Platonica Minora*, Munich, 1976.
E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas*, I, Oña, 1959.
M.ª DEL CARMEN FERNÁNDEZ LLORENS, «Algunas consideraciones acerca del tipo plotiniano del sabio», *Est. Clás.* 4 (1957/8), 3-21.

— *Contribución al estudio de la demonología plotiniana* (resumen de tesis), Barcelona, 1970.

R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groninga, 1965.

M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, 2.ª ed., París, 1966.

J. D. GARCÍA BACCA, *Introducción general a las Enéadas*, Buenos Aires, 1948.

F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1978.

— «Tres décadas de estudios plotinianos», *Sapientia* 35 (1980), 281-300.

P. GARCÍA CASTILLO, *Plotino, intérprete de la tradición griega. Hacia una lectura cronológica de su pensamiento* (resumen de tesis), Salamanca, 1980.

P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, 2.ª ed., París, 1973.

R. HARDER, *Kleine Schriften*, Munich, 1960.

P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934.

— *Études Plotiniennes*, t. I: *Les États du texte de Plotin*, París-Bruselas, 1938 (reimpr. 1961); t. II: *Les Manuscrits des Ennéades*, París-Bruselas, 1941; 2.ª ed., 1948.

— «The Place of Plotinus in the History of Thought» (introd. a la trad. de MACKENNA-PAGE, 3.ª ed., Londres, 1962, XXXV-LXX).

W. HIMMERICH, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburgo, 1959.

J. IGAL, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao, 1972.

— «La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)», *Emerita* 39 (1971), 129-157.

— «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35 (1979), 315-346.

W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols., 3.ª ed., Londres, 1948.

E. DE KEYSER, *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Lovaina, 1955.

G. PH. KOSTARAS, *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Hamburgo, 1969.

E. KRAKOWSKI, *L'esthétique de Plotin et son influence*, París, 1929.

A. LÓPEZ EIRE, «Plotino frente a sus fuentes», *Bol. del Instit. de Est. Helénicos* 7 (1973), 65-77.
P. P. MATTER, *Zum Einfluss des Platonischen «Timaios»*, Winterthur, 1964.
PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, 2.ª ed., La Haya, 1960.
— *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1963.
J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, 1970.
G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, 1973.
D. J. O'MEARA, *Structures Hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Leiden, 1975.
H. OPPERMANN, *Plotins Leben* (Orient und Antike, 7), Heidelberg, 1929).
J. PÉPIN, «Plotin et les Mythes», *Rev. philos. de Louvain* 53 (1955), 5-27.
P. PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma, 1968.
H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 tomos, París, 1978.
J. M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967.
— «Theos and the One in some Texts of Plotinus», *Mediaeval Studies* 24 (1962), 169-180.
C. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, París, 1961.
M.ª ISABEL SANTA CRUZ DE PRUNES, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, 1979.
V. SCHUBERT, *Pronoia und Logos: Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin*, Munich-Salzburgo, 1968.
H.-R. SCHWYZER, *Plotinos*, Munich, 1978 (tirada aparte de su art. en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, 21-1, cols. 471-592; Suppl. 15, cols. 311-328).
— «Zur Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie», en *Zetesis* (*Homenaje al Prof. É. de Strycker*), Amberes-Utrecht, 1973, págs. 266-280.
A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1974.

Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea-Stuttgart, 1979.
W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2.ª ed., Berlín, 1964.
— *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín, 1966.
J. Trouillard, *La purification plotinienne*, París, 1955.
— *La procession plotinienne*, París, 1955.
K.-H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Francfort del Main, 1957.
R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972.
K. Wurm, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI, 1, 2, und 3*, Berlín-Nueva York, 1973.

NUESTRA VERSIÓN

La presente versión se basa en el texto griego de la *editio minor* (*Oxford Classical Texts*) de P. Henry y H.-R. Schwyzer, que difiere en muchísimos pasajes del texto de la *editio maior* de los mismos editores. Pero también he tenido en cuenta, como es natural, las lecciones adoptadas por ellos en los *Addenda et corrigenda* del t. III de la *editio maior* (págs. 348-407), y las que aparecerán en los *Addenda et corrigenda* del t. III de la *editio minor*, de próxima aparición, anticipadas ya en su mayoría en el *Lexicon Plotinianum* de Sleeman-Pollet[186]. Al final de las respectivas introducciones a la *Vida de Plotino* y a cada uno de los tratados, ofrezco al lector la lista completa, a dos columnas, de los casos en que me aparto del texto que he tomado como base[187]. Pero nótese que el encabezamiento de

[186] Los *Addenda* relativos a la *Vida de Plotino* y a las *Enéadas* I-II, los conozco gracias a la bondad del Dr. H.-R. Schwyzer, que me los ha comunicado por carta.

[187] En la misma lista, o más frecuentemente en n. *ad loc.*, alerto al lector de casi todos los casos en que me aparto de la puntuación de la edición oxoniense.

la columna de la izquierda («Henry-Schwyzer») se refiere exclusivamente al texto de la edición oxoniense, que no coincide siempre con el adoptado ahora por dichos editores. En mi traducción he intentado ser fiel no sólo a la idea, sino también a su formulación, tratando de reflejarla lo más fielmente que he sabido y absteniéndome de modernizarla o mejorarla. Pero con el mismo empeño he procurado no caer en una excesiva literalidad, que sería otra forma de infidelidad y obligaría al lector a consultar el griego para entender el castellano.

A lo largo de todos estos años, son numerosísimos los pasajes que he discutido amistosamente con el Dr. H.-R. Schwyzer (Zurich), y no pocos también con el Profesor A. H. Armstrong (Liverpool). A ambos quiero expresar mi más profundo agradecimiento por lo mucho que me he beneficiado de su inagotable paciencia y de su sabiduría y buen juicio. También deseo expresar mi agradecimiento a los Dres. M.ª del C. Fernández Llorens (Barcelona), F. García Bazán (Buenos Aires), A. Wolters (Toronto) y R. Ferwerda (Wassenaar), con quienes he discutido ocasionalmente algunos pasajes, y de modo especial al director de *Perficit*, A. Barcenilla, S. J., por haberme permitido reproducir mi traducción de la *Vida de Plotino*, por otra parte muy corregida, que apareció por primera vez en esa revista [188]. Finalmente, doy las gracias por sus valiosos consejos prácticos al Profesor Carlos García Gual, asesor para la sección griega de la Biblioteca Clásica Gredos.

---

[188] *Porfirio, Vida de Plotino y Orden de sus escritos* (introd., trad. y notas), *Perficit*, 2.ª serie, 2 (1970), 281-323.

COMPARACIÓN DEL ORDEN ENEÁDICO CON EL CRONOLÓGICO

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
I 1	53	II 1	40	III 1	3
I 2	19	II 2	14	III 2	47
I 3	20	II 3	52	III 3	48
I 4	46	II 4	12	III 4	15
I 5	36	II 5	25	III 5	50
I 6	1	II 6	17	III 6	26
I 7	54	II 7	37	III 7	45
I 8	51	II 8	35	III 8	30
I 9	16	II 9	33	III 9	13

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
IV 2	4	V 2	11	VI 2	43
IV 3	27	V 3	49	VI 3	44
IV 4	28	V 4	7	VI 4	22
IV 5	29	V 5	32	VI 5	23
IV 6	41	V 6	24	VI 6	34
IV 7	2	V 7	18	VI 7	38
IV 8	6	V 8	31	VI 8	39
IV 9	8	V 9	5	VI 9	9

COMPARACIÓN DEL ORDEN CRONOLÓGICO
CON EL ENEÁDICO

Cron.	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*
1	I 6	19	I 2	37	II 7
2	IV 7	20	I 3	38	VI 7
3	III 1	21	IV 1	39	VI 8
4	IV 2	22	VI 4	40	II 1
5	V 9	23	VI 5	41	IV 6
6	IV 8	24	V 6	42	VI 1
7	V 4	25	II 5	43	VI 2
8	IV 9	26	III 6	44	VI 3
9	VI 9	27	IV 3	45	III 7
10	V 1	28	IV 4	46	I 4
11	V 2	29	IV 5	47	III 2
12	II 4	30	III 8	48	III 3
13	III 9	31	V 8	49	V 3
14	II 2	32	V 5	50	III 5
15	III 4	33	II 9	51	I 8
16	I 9	34	VI 6	52	II 3
17	II 6	35	II 8	53	I 1
18	V 7	36	I 5	54	I 7

PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO

INTRODUCCIÓN

Porfirio nació en Tiro de Fenicia [1], en el seno de una familia distinguida, que se preocupó de procurarle una esmerada educación [2]. Su verdadero nombre era Malco, que en su lengua nativa significaba «Rey» [3]. De ahí que Amelio, por metonomasia, lo llamara *Basileús* (en griego «Rey») [4], y que ya antes Longino le diera el sobrenombre, que acabaría convirtiéndose en nombre de *Porphýrios* («purpurado»), equivalente, por metonimia, de «Rey» [5]. Del dato proporcionado por el propio Porfirio de que contaba treinta años al tiempo de su llegada a Roma en el verano del 263 d. C. [6], dedúcese que

---

1 Porfirio se llama «Tirio» a sí mismo en *Vida* 7, 50, y así lo llama también Longino (*ibid.* 20, 91).

2 EUNAPIO, *Vitae Soph.* 455 (Loeb, pág. 352).

3 *Vida* 17, 6-15.

4 *Ibid.* y cf. 20, 91 y 21, 14.

5 EUNAPIO, 456 (Loeb, pág. 354). La razón aducida por HARDER (Notas, 120 pág. 114) en contra de que Longino inventara ese sobrenombre no es decisiva: nada impide que Longino llamara a Porfirio por su verdadero nombre «Malco» en una dedicatoria formal (*Vida* 17, 12), pero que ocasionalmente lo llamara «pupurado», como también lo llama *Basileús* (*ibid.* 20, 91). El escolio a *Vida* 17, 7 (o 12) añade otra razón posible: que la púrpura era la industria de Tiro. Es posible que Longino apuntara a las dos cosas.

6 Poco antes de las *fiestas decenales* de Galieno (*Vida* 5, 1-5). Para la fecha del nacimiento de Porfirio, cf. SCHWYZER,

hubo de nacer no antes del verano del 232 ni después del verano del 233. Por otro dato autobiográfico[7], sabemos que «siendo todavía muy joven» se encontró con Orígenes el cristiano, es de suponer que en Cesarea de Palestina, donde vivía el gran apologeta desde el año 231, y por el contexto parece deducirse que Porfirio fue, incluso, su discípulo, o al menos su oyente, por algún tiempo[8]. Posteriormente se estableció en Atenas, donde tuvo por maestros a Apolonio el gramático, a Demetrio el geómetra y, principalmente, al filólogo y crítico más renombrado de su tiempo, a Longino, que era, en frase de Eunapio, «una biblioteca viviente y un museo ambulante»[9]. Con él trabó Porfirio una estrecha y duradera amistad y de él recibió su sólida formación filológica a la vez que su iniciación en un platonismo de la más estricta ortodoxia. De Atenas pasa a Roma, donde permanece cinco años en la escuela de Plotino, hasta que, por consejo de éste y como remedio para superar la fortísima crisis que estuvo a punto de precipitarlo al suicidio, cambió de ambiente y de clima y se trasladó a Sicilia[10]. No sabemos cuántos años permaneció en Sicilia, pero sí que no volvió a Roma hasta después de la muerte de su maestro[11]. Ya en el umbral de la vejez, contrajo matri-

---

«Plotinos», PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, Suppl. XV, col. 313, 51-55.

7 En un fr. del *Contra los Cristianos* conservado por EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Ecles.* VI 19, 5.

8 *Ibid.* 8: Porfirio muestra tener conocimiento detallado de los autores paganos manejados por Orígenes.

9 456 (Loeb, pág. 352). Apolonio, Demetrio y Porfirio aparecen, entre otros, como comensales en una fiesta dada por Longino en honor de Platón (*i. e.*, para el cumpleaños de Platón: cf. n. 13 a la trad. de la *Vida*), según un relato del propio Porfirio conservado por EUSEBIO DE CESAREA (*Preparación evangélica* X 3, 1).

10 *Vida* 11, 16-17.

11 *Ibid.* 2, 12 y 31-32.

monio con Marcela, viuda de un amigo suyo y madre, al enviudar, de siete hijos[12]. En el año sexagésimo octavo de su vida, es decir, entre el verano del 299 y el del 301 como términos *post quem* y *ante quem* respectivamente, escribió la *Vida de Plotino* como introducción a su edición de las *Enéadas*[13]. Moriría no mucho después bajo el reinado de Diocleciano, a más tardar en el año 305[14].

Porfirio fue un escritor prolífico y polifacético, autor de numerosísimas obras sobre temas muy variados[15]: obras filosóficas, religiosas, mitológicas, históricas, biográficas, filológicas y científicas. Pero de muchas de ellas sólo conocemos el título; otras se conservan fragmentariamente, y algunas, las menos, las poseemos íntegras o casi íntegras. Señalemos, entre las filosóficas, sus comentarios a Platón, Aristóteles y Plotino[16] y, de entre las expositivas de su propia doctrina: *Sobre la abstinencia, Sobre el retorno del alma, Sobre la animación del embrión, Cuestiones mixtas, Contra Boeto, Carta a Marcela* y *Elevaciones* (= *Sententiae*)[17]. De

---

12 *Carta a Marcela* 1.

13 *Vida* 23, 13-14. Cf. SCHWYZER, «Plotinos», col. 313, 57-66.

14 Porfirio vivió hasta Diocleciano (*Suda*, s. v.) y éste abdicó en 305.

15 Sobre los escritos de Porfirio, puede verse J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien*, Gante-Leipzig, 1913, y los arts de R. BEUTLER y V. PÖTSCHER, en PAULY-WISSOWA, *Realenclyclopädie* (22, 1, cols. 275-313) y en *Der Kleine Pauly*, respectivamente.

16 Los frs. de su comentario al *Timeo* han sido recogidos y editados por A. R. SODANO, Nápoles, 1964. Su com. al *Parménides* ha sido identificado por P. HADOT con el *Com. anónimo* y editado por el mismo autor en *Porphyre et Victorinus*, París, 1968, t. II (págs. 64-113). De sus comentarios a Aristóteles, el más famoso es la *Isagoge* (ed. A. BUSSE, Berlín, 1895). Sobre sus comentarios a las *Enéadas*, cf. *Introd. gen.*, secc. 84.

17 Ediciones: *Sobre la abstinencia*, J. BOUFFARTIGUE y M. PATILLON, París (Budé), 1977-1979 (hasta ahora 2 vols., Libros I-III);

las religiosas, *Filosofía de los oráculos, Sobre las estatuas, Carta a Anebón* y su obra polémica en quince libros *Contra los Cristianos*[18]. De las mitológicas, *La Gruta de las Ninfas*[19]. De las históricas y biográficas, aparte de la *Vida de Plotino,* la *Crónica,* la *Historia filosófica* y la *Vida de Pitágoras*[20]. De las filológicas, las *Cuestiones homéricas* y, de las científicas, dos obras sobre Tolomeo[21]. Como filosófo, Porfirio dista mucho de ser un pensador de primera fila, como lo fuera su maestro; pero, como transmisor de cultura, ocupa un puesto de primer orden, análogo al que ocupara Cicerón tres siglos antes, y, como uno de los escritores más leídos en las generaciones siguientes, constituye uno de los vínculos principales entre la antigüedad tardía y el medievo[22].

frs. de *Sobre el retorno del alma,* en J. Bidez, *Vie de Porphyre...* (págs. 27-44 del Apéndice); *Sobre la animación del embrión* (*Ad Gaurum*), K. Kalbfleisch, Berlín, 1895; *Cuestiones mixtas* (= *Symmikta Zetemata*), H. Dörrie, Munich, 1959; *Contra Boeto,* frs. en Eusebio, *Prepar. Ev.* XI 28; XIV 10; XV 11; *Carta a Marcela,* V. Pötscher, Leiden, 1969; *Elevaciones* (= *Sententiae*), E. Lamberz, Leipzig (Teubner), 1975.

18 Ediciones: frs. de la *Filosofía de los oráculos,* G. Wolff, Berlín, 1866; frs. de *Sobre las estatuas* en Bidez, *Vie de Porphyre...*, 1-23 (Apéndice); frs. de *Carta a Anebón,* R. Sodano, Nápoles, 1965; frs. de *Contra los Cristianos,* A. Harnack, Berlín, 1916; nuevos frs., *ibid.,* 1921.

19 Ed. de A. Nauck, Leipzig (Teubner), 1886; trad. esp. de A. Barcenilla, *Perficit,* 2.ª ser., 1 (1968), 403-430.

20 Ediciones: frs. de la *Crónica* (de la guerra de Troya al 270 d. C.) en Jacoby, *Fragm. Griech. Hist.,* 2 B 1197 ss.; *Vida de Pitágoras* junto con frs. de la *Historia Filosófica,* de la que formaba parte, A. Nauck, Leipzig (Teubner), 1886.

21 *Introducción a la apotelesmática de Tolomeo,* ed. Weinstock-Boer, Bruselas, 1940; *Comentarios a la Armónica de Tolomeo,* ed. I. Düring, Göteborg, 1932; ed. de las *Cuestiones homéricas,* H. Schrader, 2 vols., Leipzig (Teubner), 1882-1890; nueva ed. del libro I, R. Sodano, Nápoles, 1970.

22 Sobre la pervivencia de Porfirio, cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident,* París, 1948, págs. 394-400.

Para la composición de la *Vida de Plotino*, el biógrafo pudo contar con información de primerísima mano: en primer lugar, para el quinquenio de su propia estancia en la escuela de Plotino, con sus propias observaciones y vivencias; en segundo lugar, con algunas valiosísimas confidencias autobiográficas de su maestro y, finalmente, con informaciones proporcionadas por sus compañeros, especialmente Amelio y Eustoquio[23], y es prenda de veracidad el hecho de que, cuando desconoce algún dato, prefiere confesar su ignorancia, o callarse, a inventarse un relato fantasioso.

---

[23] Confidencias de Plotino: *Vida* 3, 1 ss.; informaciones de Amelio: *ibid.* 3, 37-38; informaciones de Eustoquio, *ibid.* 2, 12, 23 y 29.

SINOPSIS

I. INTRODUCCIÓN (caps. 1-2).

1. Avergonzado de estar en el cuerpo (cap. 1).
2. Última enfermedad y muerte (2, 1-34).
3. Cálculo del año de su nacimiento (2, 34-43).

II. TRAYECTORIA INTELECTUAL (caps. 3-6).

1. Incidente en casa de la nodriza (3, 1-6).
2. En la escuela de Amonio (3, 6-21).
3. Expedición persa (3, 21-24).
4. Pacto con Erenio y Orígenes y primeros años de docencia (3, 24-48).
5. Carrera de escritor en tres períodos (caps. 4-6).

III. DISCÍPULOS, REDACCIÓN, TUTORÍAS (caps. 7-9).

1. Principales discípulos y seguidores (cap. 7).
2. Modo peculiar de redactar y componer (cap. 8).
3. Discípulas (9, 1-5).
4. Tutorías testamentarias (9, 5-22).

IV. PERSONALIDAD (caps. 10-12).

1. Poderes antimágicos (10, 1-15), posesión de un Demon superior (10, 15-33), respuesta enigmática a Amelio (10, 33-38) y penetrante clarividencia (cap. 11).
2. Objeto de veneración por parte del emperador y de la emperatriz y proyecto frustrado de «Platonópolis» (cap. 12).

V. ACTIVIDADES DOCENTES Y AFINES (caps. 13-16).

1. Plotino en clase (cap. 13).
2. Escritor denso y pensador original (14, 1-18).
3. Cara a cara con sus contemporáneos: Longino (14, 18-20), Orígenes platónico (14, 20-25), Diófanes y Eubulo (15, 1-21), astrólogos (15, 21-26) y gnósticos (cap. 16).

VI. TESTIMONIOS APOLOGÉTICOS (caps. 17-23).

1. Carta-prólogo de Amelio (cap. 17).
2. Palinodia de Porfirio (cap. 18).
3. Carta de Longino a Porfirio (cap. 19).
4. Prólogo de Longino (caps. 20-21).
5. Oráculo de Apolo (caps. 22-23).

VII. EDICIÓN DE LAS «ENÉADAS» (caps. 24-26).

1. Justificación de la ordenación sistemática de las *Enéadas* (24, 1-16).
2. Distribución de los tratados en seis *Enéadas* (24, 16-26, 27).
3. Elementos adicionales: comentarios, sumarios y argumentaciones (26, 28-40).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
2,1	του	τοῦ codices et nunc HENRY-SCHWYZER [24].
2,26	τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν	τὸ ἐν· ἡμῖν θεῖον BJy.
3,3	ἀπιόντα	ἀνιόντα conieci (cf. 8 κατιέναι).
3,36	αὐτοῦ	αὐτοὺς COBET.
8,1	μεταλαβεῖν	μεταβαλεῖν codices.

[24] Cf. t. III, *ed. minor* (*Addenda*).

HENRY - SCHWYZER		NUESTRA VERSIÓN
9,1	σφόδρα προσκειμένας	σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας BJ et nunc HENRY-SCHWYZER.
9,5	σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας	[σφόδρα φιλοσοφία προσκειμένας] delevit BRINKMANN et nunc HENRY-SCHWYZER[25].
9,11	ἓν	ἂν AEy.
15,25	πολλά τών	πολλαχοῦ καὶ τῶν wx.
19,13	ἀσθένειαν· κἂν	ἀσθένειαν κἂν sic interpunxi.
19,13	οἰηθείς, παρ' ἐμοῦ	οἰηθείς. Παρ' ἐμοῦ sic interpunxi.
19,33	ἄξια	ἀξίου DÜBNER et nunc HENRY-SCHWYZER[26].
20,71	ὅς	ὁ TOLLIUS.
22,12	οἷς mendum	οἷα legendum (cf. *ed. maior*).
22,58	εὐφροσύνησιν	εὐφροσύνησι τ' DÜBNER et nunc HENRY-SCHWYZER[27].
23,8	ἐνάγοντι	ἀνάγοντι KIRCHHOFF.
23,35	οὗτοι Πλάτων	οὗτοι· Πλάτων sic interpunxi.
26,40	σημαίνει	σημανεῖ KIRCHHOFF.

[25] Cf. t. III, *ed. maior*, pág. 348, y cf. SCHWYZER, en *Gnomon* 42 (1970), 654.

[26] Cf. t. III, *ed. minor* (*Addenda*).

[27] Cf. t. III, *ed. maior*, pág. 349.

VIDA DE PLOTINO

Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, tenía el **1**
aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo. Como resultado de tal actitud, no soportaba hablar ni de su raza, ni de sus progenitores ni de su patria; y hasta tal punto tenía por indigno aguantar a un pintor o a un escultor que, pidiéndole Amelio permiso para que se le hiciera un retrato, le respondió: «¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?» [1]. Por eso, ante esta prohibición y ante su negativa por ese motivo a posar, Amelio, que tenía amistad con Carterio, el mejor de los pintores de entonces, hizo que éste entrara y acudiera a las clases de Plotino —pues estaba permitido asistir a sus clases al que lo desease— y le acostumbró a que, a fuerza de observarlo, captara mentalmente sus rasgos más y más fijamente mediante una atención prolon-

[1] En mi traducción he uniformado la respuesta de Plotino que, en el griego original, comienza en estilo directo y luego pasa al indirecto. En su respuesta, Plotino combina dos temas platónicos: el del cuerpo como imagen del alma (*Leyes* 959 a-b) y el de la pintura como arte de la producción de imágenes (*República* 596 b-598d; cf. 602 c- 603 b).

gada. Luego, una vez que Carterio hubo diseñado el retrato copiándolo de la imagen que tenía archivada en su memoria y Amelio le ayudó a retocar el diseño para mejorar el parecido, el talento de Carterio consiguió que se le hiciera un retrato fidelísimo con desconocimiento de Plotino[2].

2 Aunque aquejado de frecuentes cólicos intestinales, ni toleró enemas, alegando que no estaba bien por parte de un anciano someterse a semejantes curas, ni se avino a tomar la triaca como antídoto, afirmando que no admitía alimentos de carne ni siquiera de animales domésticos. Mas, como se abstenía del baño[3] y se hacía dar masajes diariamente en su casa, luego que, al echarse encima la peste[4], resultó que se le murieron los masajistas, descuidando el tal tratamiento, contrajo poco a poco unas anginas agudas que fueron arraigando. Durante mi permanencia[5], ningún síntoma de tal enfermedad se dejó traslucir todavía; pero después de mi travesía[6], la dolencia se agudizó de tal manera, según me informó a mi vuelta su compañero Eustoquio, que permaneció con él hasta su muerte, que con la irritación de la garganta perdió la claridad y sonoridad de su voz, nublósele la vista y llagáronsele las manos y los pies[7]. De ahí que, como sus amigos esqui-

---

[2] Se conservan varios bustos supuestamente representativos del filósofo. Sobre la poca fiabilidad de tal suposición, cf. SCHWYZER, «Plotinos», en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, Suppl. XV, col. 316.

[3] Harder interpreta esto en el sentido de que se abstenía de acudir a los baños públicos.

[4] Hubo varias pestes entre *ca.* 250-270 d. C. Aquí se refiere Porfirio a la desencadenada bajo Galieno (ZÓSIMO, I 37; *Scriptores Historiae Augustae, Gallieni duo* V 5).

[5] 263-268 d. C.

[6] Se refiere a su travesía a Sicilia (cf. 11, 16-17).

[7] Sobre la última enfermedad de Plotino, cf. *Introd. gen.*, secc. 11 y n. 44.

vaban su encuentro porque tenía costumbre de saludar a todos con un beso, abandona la urbe, trasládase a la Campania y se aloja en la finca de Zeto, su antiguo y ya fallecido compañero. Proveíasele lo necesario de la hacienda de Zeto, y se le traían provisiones también de Minturnas, de la hacienda de Castricio, pues Castricio tenía sus posesiones en Minturnas[8].

Estando a la muerte, según nos contaba Eustoquio, luego que Eustoquio, que vivía en Putéolos[9], llegó a su lado con retraso, Plotino le dijo: «A ti te estoy aguardando todavía.» Y habiéndole recomendado que se esforzara por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo[10], en el momento en que una serpiente, deslizándose por debajo del lecho en que yacía aquél, se hubo escabullido a una hendidura que había en la pared, Plotino exhaló su espíritu a la edad, según decía Eustoquio, de sesenta y seis años, cuando se cumplía el segundo año del reinado de Claudio[11]. Al tiempo de su fallecimiento, yo, Porfirio, me encontraba viviendo en Lilibeo, Amelio en Apamea de Siria y Castricio en Roma. Estaba presente Eustoquio solo.

Si contamos hacia atrás sesenta y seis años a partir del segundo año del reinado de Claudio, el tiempo de su nacimiento cae en el año decimotercero del reinado de Severo[12]. Pero ni el mes en que nació ni el día de su cumpleaños se lo reveló a nadie, puesto que tampoco tenía a bien hacer sacrificios en sus cumpleaños o convidar a nadie, aunque hacía sacrificios y convidaba a sus compañeros en los cumpleaños tradi-

---

8 Actualmente, Minturno, a 154 km. de Roma.

9 Actualmente, Pozzuoli, a 12 km. de Nápoles.

10 Sobre las últimas palabras de Plotino, cf. *Introd. gen.*, secc. 11 y n. 47.

11 Cf. *Introd. gen.*, n. 2.

12 Cf., sin embargo, *Introd. gen.*, secc. 2.

cionales de Platón y de Sócrates, en que los capaces de entre sus compañeros debían leer un discurso ante los concurrentes [13].

3 He aquí, sin embargo, lo que nos contaba él mismo por propia iniciativa en frecuentes conversaciones con nosotros [14]: que hasta el octavo año a partir de su nacimiento, pese a que acudía ya a la escuela del gramático, solía visitar a su nodriza y, descubriéndole los pechos, se disponía a mamar de buena gana; pero que, comentando una vez alguien: «¡qué chiquillo más travieso!», lleno de vergüenza, se retrajo [15]; que en el año vigesimoctavo de su vida, se sintió impulsado hacia la filosofía, y que, habiéndose puesto a estudiar con los maestros a la sazón más prestigiosos en Alejandría, salía de sus clases cabizbajo y apesadumbrado. Tanto es así, que le contó a uno de sus amigos lo que le pasaba, y que su amigo, comprendiendo el anhelo de su alma, se lo llevó a la clase de Amonio [16], con quien no había probado todavía; que Plotino entró, oyó y dijo a su compañero: «Éste es el que yo buscaba»; y que permaneciendo con Amonio ininterrumpidamente a partir de aquel día, adquirió una formación filosófica tan desarrollada que concibió el afán de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece entre los indios [17]. Y, estando el emperador Gordiano a punto de marchar contra los persas, Plo-

---

[13] Cf. 15, 1-6. Los cumpleaños de Sócrates y de Platón se celebraban el 6 y el 7 del mes Targelión (*ca.* mayo), respectivamente. Cf. PLUTARCO, *Moralia* 717 B.

[14] Plural de autor.

[15] Plotino recordaba este hecho como un primer hito en la trayectoria de su vida espiritual: un primer momento de discernimiento moral (cf. mi *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio,* Bilbao, 1972, págs. 31-34).

[16] Sobre Amonio, cf. *Introd. gen.,* secc. 3.

[17] Cf. *Introd. gen.,* secc. 4.

tino se unió a su comitiva y con ella hizo su entrada[18] estando ya en el año trigesimoctavo de su vida. Había permanecido, efectivamente, once años completos en la escuela de Amonio. Mas, asesinado Gordiano en tierras de Mesopotamia, Plotino a duras penas logró salvarse escapando a Antioquía; y, una vez que Filipo se hubo adueñado del trono, Plotino marchó a Roma a la edad de cuarenta años[19].

Erenio, Orígenes y Plotino habían concluido un pacto de no revelar ninguna de las doctrinas de Amonio, concretamente las que ellos mismos habían extraido mientras él dictaba sus clases[20]. Y, de hecho, Plotino se atenía al pacto: se reunía con algunos de los que acudían, pero mantenía arcanas las doctrinas recibidas de Amonio. El primero en transgredir el pacto fue Erenio, y Orígenes fue el siguiente, a la zaga de Erenio; pero no escribió nada fuera de su tratado *Sobre los Démones* y, bajo Galieno, *Sobre que el Rey es el único Hacedor*[21]. Plotino, en cambio, perseveró largo tiempo sin escribir nada pero tomando sus explicaciones de las clases de Amonio. Y así perseveró durante diez años completos[22], reuniéndose con algunos

---

18 En Antioquía, últimos meses del 242 d. C. (*Introd. gen.*, *ibid.*, y la n. 19, *ibid.*, para el sentido de *stratópedon*).

19 Hacia la primavera del 244 d. C.

20 Orígenes es el platónico, no el cristiano (cf. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962). Objeto del pacto: probablemente la no publicación escrita de las doctrinas sacadas (literalmente: «extraídas» cual de una mina) de las clases de Amonio. Finalidad: que cada uno de los tres pudiera aprovecharse de ellas para sus clases sin exponerse a la acusación de plagiario. (Cf. *infra*, n. 67.)

21 El título de esta segunda obra sugiere la identificación por parte de su autor del Bien de la *República* (= el Rey) con el Demiurgo del *Timeo* (= el Hacedor). Cf. *Introd. gen.*, secc. 22 con la n. 85, y *Emerita* 46 (1978), 213. El escrito iba dirigido, probablemente, contra Numenio.

22 En realidad, nueve años completos: 244-253 d. C.

pero sin escribir nada. Y, como animaba a sus discípulos a investigar por sí mismos, por eso, según nos contaba Amelio, sus clases estaban llenas de desorden e insustancialidad.

Amelio llegó a la escuela de Plotino cuando éste estaba en el tercer año de su estancia en Roma, a lo largo del tercer año del reinado de Filipo[23]; y, permaneciendo hasta el primer año del reinado de Claudio, estuvo con él veinticuatro años completos[24], trayendo su formación, al tiempo de su llegada, de la escuela de Lisímaco[25]. En laboriosidad sobrepujaba a todos sus coetáneos, pues se copió casi todos los escritos de Numenio[26], los recopiló y se aprendió casi de memoria la mayoría de ellos. Y, componiendo escolios tomados de las clases de Plotino, escribió una *Colección de escolios* en cien libros, que está dedicada a Hostiliano Hesiquio de Apamea, a quien había adoptado como hijo[27].

4 En el año décimo del reinado de Galieno[28], yo, Porfirio, llegado de la Hélade en compañía de Antonio de Rodas, descubro que Amelio estaba en el año decimoctavo de su estancia en la escuela de Plotino, pero que aún no se había atrevido a escribir nada fuera de los *Escolios*, cuya colección no había alcanzado todavía la suma de cien libros. Plotino, en el año décimo del reinado de Galieno, andaba alrededor de los cincuenta

[23] Entre la primavera del 246 y la del 247 d. C.

[24] En realidad, veintitrés años completos: desde no antes de la primavera del 246 hasta no más tarde del verano del 269 d. C.

[25] Al parecer, el mismo que se menciona en 20,47.

[26] Neopitagórico del s. II d. C. Sobre Numenio, cf. *infra*, caps. 17 y 20, 74 y la discusión de E. R. DODDS en *Les sources de Plotin*, Ginebra, 1960, 3-24 (cf. 33-61).

[27] Probablemente, Amelio, como Plotino, era célibe.

[28] Verano del 263 d. C. (cf. 5, 1-5).

y nueve años, y yo, Porfirio, me reuní con él por primera vez teniendo yo entonces treinta años.

Como, sin embargo, a partir del primer año del imperio de Galieno, Plotino se había dedicado a poner por escrito los temas que salían a relucir, cuando en el año décimo del imperio de Galieno yo, Porfirio, me di a conocer a él por primera vez, hallo que tenía escritos veintiún tratados. Descubro además que estaban en circulación entre unos pocos. Su circulación, en efecto, no era todavía fácil y se hacía no sin escrúpulos, ni sin más ni más ni de buenas a primeras, sino mediante un examen a fondo de los destinatarios [29]. He aquí la lista de estos escritos, a cada uno de los cuales, debido a que él no los titulaba, unos le daban un título y otros otro. Los títulos que prevalecieron son, pues, los siguientes. Añadiré además los encabezamientos de los tratados a fin de que cada uno de los tratados consignados pueda ser reconocido fácilmente por su respectivo encabezamiento [30]:

1. *Sobre la belleza* (I 6)
   Encabezamiento: «La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista...»
2. *Sobre la inmortalidad del alma* (IV 7)
   Encabezamiento: «Si cada uno es inmortal...»
3. *Sobre la fatalidad* (III 1)
   Encabezamiento: «Todas las cosas que devienen...»
4. *Sobre la esencia del alma* (IV 2)
   Encabezamiento: «La esencia del alma...»

---

29 Por eso, Porfirio no tuvo acceso a ellos hasta haber cantado la «palinodia» (18, 8-23).

30 Nótese que los títulos y los encabezamientos de la lista cronológica (caps. 4-6) no siempre coinciden con los de la sistemática (caps. 24-26).

5. *Sobre la Inteligencia, las Ideas y el Ser* (V 9)
Encabezamiento: «Todos los hombres, en cuanto nacen...»
6. *Sobre la bajada del alma a los cuerpos* (IV 8)
Encabezamiento: «Muchas veces, despertándome...»
7. *De qué manera lo posterior al Primero procede del Primero. Sobre el Uno* (V 4)
Encabezamiento: «Si se da algo posterior al Primero...»
8. *Si todas las almas son una sola* (IV 9)
Encabezamiento: «¿Por ventura, del mismo modo que el alma...»
9. *Sobre el Bien o el Uno* (VI 9)
Encabezamiento: «Todos los seres...»
10. *Sobre las tres Hipóstasis principales* (V 1)
Encabezamiento: «¿Cuál es la causa de que las almas...»
11. *Sobre la génesis y el orden de los posteriores al Primero* (V 2)
Encabezamiento: «El Uno es todas las cosas...»
12. *Sobre las dos materias* (II 4)
Encabezamiento: «La llamada materia...»
13. *Miscelánea* (III 9)
Encabezamiento: «La Inteligencia —dice (Platón)— ve las Ideas contenidas...»
14. *Sobre la rotación celeste* (II 2)
Encabezamiento: «¿Por qué se mueven circularmente...»
15. *Sobre el Demon al que hemos cabido en suerte* (III 4)
Encabezamiento: «Hay principios cuyas hipóstasis...»
16. *Sobre el suicidio razonable* (I 9)
Encabezamiento: «No te quitarás la vida, para que no salga...»

17. *Sobre la cualidad* (II 6)
Encabezamiento: «¿Es verdad que el Ser y la Sustancia...»
18. *De si hay Ideas aun de los individuos* (V 7)
Encabezamiento: «Si aun del individuo...»
19. *Sobre las virtudes* (I 2)
Encabezamiento: «Puesto que los males residen acá...»
20. *Sobre la dialéctica* (I 3)
Encabezamiento: «¿Qué arte, qué método...»
21. *En qué sentido se dice que el alma es intermedia entre la esencia indivisible y la divisible* (IV 1)
Encabezamiento: «En el mundo inteligible...»

Así pues, estos tratados, que suman veintiuno, los encontré escritos cuando yo, Porfirio, me llegué a él por primera vez. Plotino estaba, a la sazón, en el año quincuagesimonono de su vida.

Estuve con él ese año y, seguidamente, otros cinco [31]. Porque yo, Porfirio, estaba en Roma ya un poco antes de las *fiestas decenales* [32], al tiempo en que Plotino pasaba sus vacaciones veraniegas ociosamente, si bien se reunía a conversar sin tema fijo. Pues bien, en el plazo de estos seis años, a raíz de numerosas disquisiciones que surgían en clase e instándole Amelio y yo a que escribiese, escribe:

22-23. *En qué consiste que el Ente está entero, uno y el mismo, en todas partes: dos libros* (VI 4-5)
Encabezamiento del libro I: «El alma ¿está por ventura en todas partes...»

---

[31] En realidad, Porfirio estuvo en la escuela de Plotino desde el verano del 263 hasta, a lo más, no más tarde del verano del 268, es decir, en total cinco años, tal vez incompletos.

[32] Galieno sube al trono en el otoño del 253 (*Introd. gen.*, n. 33).

Encabezamiento del libro II: «Que lo que es uno y lo mismo numéricamente...»

Escribe seguidamente otros dos tratados:

24. *Que lo que está más allá del Ente no piensa. Cuál sea el pensante primario y cuál el secundario* (V 6)
Encabezamiento: «Hay dos clases de pensantes: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo...»
25. *Sobre lo que está en potencia y lo que está en acto* (II 5)
Encabezamiento: «Se suele decir que tal cosa está en potencia...»

〈A continuación〉[33]:

26. *Sobre la impasibilidad de las cosas incorpóreas* (III 6)
Encabezamiento: «Cuando decíamos que las percepciones no son afecciones...»
27. *Sobre el alma, libro I* (IV 3)
Encabezamiento: «Acerca del alma, cuantos problemas hay que...»
28. *Sobre el alma, libro II* (IV 4)
Encabezamiento: «¿Qué dirá, pues...»
29. *Sobre el alma, libro III, o sobre cómo es la visión* (IV 5)
Encabezamiento: «Puesto que hemos aplazado...»
30. *Sobre la contemplación* (III 8)
Encabezamiento: «Si comenzáramos bromeando...»
31. *Sobre la Belleza inteligible* (V 8)
Encabezamiento: «Puesto que decimos...»

---

[33] Las palabras «A continuación» no están en el texto, pero deben ser sobreentendidas.

32. *Sobre la Inteligencia. Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien* (V 5)
Encabezamiento: «La Inteligencia, la verdadera Inteligencia...»
33. *Contra los gnósticos* (II 9)
Encabezamiento: «Por lo tanto, puesto que se nos ha manifestado...»
34. *Sobre los Números* (VI 6)
Encabezamiento: «¿Es verdad que la multiplicidad...»
35. *De cómo las cosas vistas de lejos aparecen pequeñas* (II 8)
Encabezamiento: «¿Es verdad que las cosas vistas de lejos...»
36. *De si la felicidad depende de la duración* (I 5)
Encabezamiento: «La felicidad...»
37. *Sobre la compenetración total* (II 7)
Encabezamiento: «Acerca de la llamada compenetración total...»
38. *De cómo vino a la existencia la multiplicidad de las Ideas. Sobre el Bien* (VI 7)
Encabezamiento: «Cuando Dios envió a encarnarse...»
39. *Sobre lo voluntario* (VI 8)
Encabezamiento: «¿Cabe, acerca de los dioses...»
40. *Sobre el cosmos* (II 1)
Encabezamiento: «Al afirmar que el cosmos siempre...»
41. *Sobre la percepción y la memoria* (IV 6)
Encabezamiento: «Puesto que negamos que las percepciones sean impresiones...»
42. *Sobre los géneros del ser, libro I* (VI 1)
Encabezamiento: «Sobre los seres, cuántos y cuáles...»

43. *Sobre los géneros del ser, libro II* (VI 2)
Encabezamiento: «Puesto que sobre los supuestos...»
44. *Sobre los géneros del ser, libro III* (VI 3)
Encabezamiento: «¿Cuál es nuestra opinión sobre la Esencia...»
45. *De la eternidad y el tiempo* (III 7)
Encabezamiento: «La eternidad y el tiempo...»

Estos tratados, que son veinticuatro, son todos los que escribió durante el sexenio en que yo, Porfirio, estuve presente, tomando los temas de problemas ocasionales, como lo mostramos mediante los *Sumarios* de cada uno de los tratados[34]. Con los veintiuno de antes de nuestra llegada, suman en total cuarenta y cinco.

6 Durante mi estancia en Sicilia —pues allá me retiré por el año decimoquinto del reinado de Galieno—, Plotino escribe y me remite estos cinco tratados:

46. *Sobre la felicidad* (I 4)
Encabezamiento: «El buen vivir y el ser feliz...»
47. *Sobre la providencia, libro I* (III 2)
Encabezamiento: «Atribuir a la espontaneidad...»
48. *Sobre la providencia, libro II* (III 3)
Encabezamiento: «¿Qué pensar, pues de estas cosas...»
49. *Sobre las Hipóstasis cognitivas y sobre lo que está más allá* (V 3)
Encabezamiento: «El sujeto autopensante ¿por ventura debe ser multiforme...»
50. *Sobre el amor* (III 5)
Encabezamiento: «Sobre si el amor es dios...»

---

[34] Sobre estos *Sumarios*, cf. *Introd. gen.*, secc. 84.

Éstos son, pues, los tratados que me envía durante el primer año del reinado de Claudio[35]. Al comienzo del segundo, poco antes de morir, me envía estos otros:

51. *Qué son los males* (I 8)
Encabezamiento: «Los que investigan de dónde provienen los males...»
52. *Sobre si los astros influyen* (II 3)
Encabezamiento: «El movimiento de los astros...»
53. *Qué es el animal* (I 1)
Encabezamiento: «Los placeres y las penas...»
54. *Sobre la felicidad* (I 7)
Encabezamiento: «¿Puede decirse que consista en otra cosa...»

Estos tratados[36], con los cuarenta y cinco de la primera y segunda serie, suman cincuenta y cuatro. Mas, según que fueron escritos unos en edad temprana, otros en pleno apogeo y otros bajo los efectos de su enfermedad corporal, así es también el grado de fuerza que poseen los tratados. Porque los veintiún primeros son producto de una facultad más ligera y que no tiene todavía reciedumbre suficiente para dar vigorosidad, mientras que los pertenecientes a la producción intermedia delatan el pleno apogeo de sus facultades; y así, estos 24, salvo los breves, son acabadísimos. Los nueve últimos, en cambio, están escritos cuando sus facultades estaban ya disminuidas, y más los cuatro últimos que los cinco anteriores.

Oyentes tuvo muchos; pero fervorosos y del grupo 7
de los que se reunían por amor a la filosofía, tuvo

---

35 *Ca.* septiembre 268-*ca.* septiembre 269 d. C. (cf. *Introd. gen.*, n. 2).

36 Es decir, los nueve últimos, escritos tras la partida de Porfirio.

menos: tuvo a Amelio, originario de Toscana, cuyo nombre principal era Gentiliano; pero él mismo[37] aspiraba a llamarse Amerio, con r, alegando que era más decoroso para él llamarse por *améreia* (indivisión) que por *améleia* (incuria). Tuvo también a un médico. Paulino de Escitópolis, a quien Amelio apodaba «Mícalo», porque estaba lleno de doctrinas mal entendidas[38]. Pero aún tuvo a otro médico, Eustoquio de Alejandría, el cual, dándosele a conocer en la última etapa de su vida[39], perseveró con él cuidándolo hasta su muerte[40], y, consagrándose sólo a las enseñanzas de Plotino, se invistió del espíritu de un auténtico filósofo. Otro miembro del grupo era Zótico, crítico y poeta, que es autor de unas enmiendas al texto de Antímaco y puso en verso muy poéticamente la *Atlántida*[41], y, habiéndosele nublado la vista, murió poco antes del fallecimiento de Plotino. Y también Paulino se adelantó, pues murió antes que Plotino. Tuvo también por compañero a Zeto, árabe de raza[42], que había tomado en matrimonio a una hija de Teodosio, el que fuera compañero de Amonio. Y también Zeto era médico. Plotino le profesaba

---

37 Por el griego no está claro si «él mismo» (*autós*) se refiere a Plotino o a Amelio. Yo lo refiero a Amelio porque encaja mejor con su psicología que con la de Plotino. Amelio era juguetón (él mismo se llama «entrometido»: *Vida* 17, 41) y le gustaba «travesear» con los nombres (cf. n. sig. y 17, 6-15).

38 En Aristóteles (*Anal. pr.* I 47 b 30 ss.), «Mícalo» es el ejemplo del hombre «músico» (= «músico», pero también «cultivado»). Aquí parece ser un apodo irónico, inventado por Amelio y que, por antífrasis, significa lo contrario de «músico», porque Paulino estaba lleno de doctrinas mal entendidas.

39 El griego es ambiguo: no está claro si se refiere a la última etapa de la vida de Plotino o a la de Eustoquio. Schwyzer (Pauly-Wissowa, *R. E.*, Suppl. XV, col. 314) opta por lo primero, pero el orden de las palabras sugiere lo segundo.

40 Cf. *supra*, 2, 23-34.

41 El mito de la Atlántida del *Critias* de Platón.

42 Entiéndase: árabe de la provincia romana de Arabia.

un amor profundo; mas, como seguía la carrera política y abrigaba inclinaciones políticas, Plotino procuraba refrenarlo. Trataba con él familiarmente, tanto que solía retirarse a su finca[43], situada a seis millas de Minturnas. Esta finca había sido propiedad de Castricio[44], apellidado Firmo, el hombre de más nobles ideales de nuestro tiempo; a Plotino lo veneraba; para Amelio era como un fiel servidor, estando en todo a su disposición, y conmigo, Porfirio, se portaba en todo como un verdadero hermano. Así que también éste, no obstante haber optado por la vida política, veneraba a Plotino.

Entre sus oyentes se contaban también no pocos miembros del senado, de los que destacaban por su labor filosófica Marcelo Orroncio y Sabinilo[45]. Otro miembro del senado era Rogaciano, que había adelantado tanto en el apartamiento de esta vida que renunció a todas sus posesiones, despidió a todos sus servidores y renunció incluso a su cargo; y así, estando a punto de hacer su presentación como pretor asistido de sus lictores, ni se presentó ni se cuidó de su cargo. Más aún, optó por ni siquiera vivir en su propia casa, sino que, visitando a algunos de sus amigos y conocidos, comía aquí, dormía allá y no tomaba alimento más que en días alternos. Y el resultado de esta renuncia y desinterés por la vida fue que, aquejado de gota tan fuertemente que debía ser transportado en un sillón, se restableció y, no pudiendo antes estirar las

---

[43] Se trata, al parecer, de retiros espirituales (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles, 1960, pág. 65).

[44] A este Castricio dedicó Porfirio su tratado *De abstinentia*.

[45] Marcelo Orroncio es, tal vez, Arruntius Marcellus; Sabinilo es, probablemente, el cónsul de 266 d. C. (Cf. G. BARBIERI, *L'Albo senatorio da Settimio Severo a Carino*, Roma, 1952, páginas 252-253 y 308.)

manos, comenzó a manejarlas con mucha más agilidad que los profesionales de las artes manuales. Plotino acogió a Rogaciano y no cesaba de colmarlo de alabanzas proponiéndolo como buen dechado de filósofos.

Otro miembro del grupo era Serapión de Alejandría, retórico en un principio, pero que más tarde se reunía aun para las conversaciones filosóficas; no logró, empero, renunciar a su debilidad por el dinero y el préstamo. Y uno de los compañeros más allegados que tuvo Plotino fui yo, Porfirio, natural de Tiro, a quien encargó además que corrigiera sus escritos.

8 Es que Plotino, tras escribir algo, jamás habría tenido paciencia no ya para volver a copiar lo escrito, sino, de hecho, ni siquiera para leerlo y repasarlo una sola vez, porque su vista no le ayudaba a la lectura. Al escribir, ni caligrafiaba bien las letras, ni separaba distintamente las sílabas ni se cuidaba de la ortografía, sino que estaba pendiente tan sólo del pensamiento, y, cosa que a todos nos sorprendía, persistió hasta el final practicando lo siguiente: primero maduraba mentalmente el problema de principio a fin; luego, a la hora de poner por escrito sus elucubraciones, ensartaba las ideas ya ordenadas en su mente redactándolas de tal manera que parecía estar copiando de un libro lo que iba escribiendo. Pues incluso mientras departía con alguien y enhebraba conversación, seguía tan aplicado al problema que, a la vez que cumplía con los requisitos de la conversación, mantenía ininterrumpida la meditación de los problemas que tenía en estudio. Es un hecho al menos que, al despedirse su interlocutor, sin tan siquiera repasar lo escrito porque, como hemos dicho, la vista no le llegaba para un repaso, solía empalmar lo siguiente con lo anterior tan coherentemente como si no hubiera dejado pasar entretanto rato alguno de conversación. Estaba, pues, a la vez consigo mismo y con los demás, y la atención a

sí mismo jamás la habría remitido excepto en las horas de sueño, que acostumbraba ahuyentar tanto con su parquedad en el comer —pues muchas veces era capaz de no probar ni el pan— como con su continua reconcentración mental[46].

Tuvo también discípulas intensamente dedicadas a 9
la filosofía: Gémina, en cuya casa vivía; la hija de ésta, que se llamaba Gémina, como su madre, y Anficlea, la que estaba casada con Aristón, el hijo de Jámblico[47]. Y muchos señores y señoras de la más granada nobleza, al acercarse a la muerte, traíanle sus hijos, tanto niños como niñas, y le encomendaban su custodia junto con la de su patrimonio como a custodio sagrado y divino[48]. Y por eso tenía la casa abarrotada de chicos y chicas. Entre éstos estaba Potamón, y Plotino, llevado del interés por su educación, solía escucharle muchas veces incluso mientras aquél rehacía su ejercicio[49]. Y hasta se tomaba la molestia de supervisar las cuentas, cuando se las presentaban los ayos de los niños, y vigilaba por su exactitud, diciendo que, mientras no se dieran a la filosofía, debían preservar sanas y salvas sus posesiones junto con los réditos. Y, a pesar de que prestaba a tantos sus desvelos y cuidados por las cosas de la vida, nunca jamás, estando despierto, habría aflojado la intensidad de su reconcentración mental. Era apacible y estaba disponible para cuantos tenían cualquier modo de trato con él. Por eso, no obstante haber pasado en Roma veintiséis años completos[50] y haber arbitrado para muchísimos en sus

---

46 Compárese lo que dice PLATÓN sobre el poder de ensimismamiento de Sócrates (*Banquete* 174 d y 220 c-d).

47 Este Jámblico no es el filósofo del mismo nombre, pero sí, tal vez, el abuelo del filósofo.

48 Se trata de «tutorías testamentarias».

49 Parece referirse a ejercicios prácticos de redacción.

50 Probablemente, veinticinco años completos: desde la pri-

mutuos litigios, jamás se malquistó con ninguno de los funcionarios.

Uno de los que presumían de filósofos, Olimpio de Alejandría, discípulo de Amonio por poco tiempo, llevado de su ambición por el primer puesto, mantuvo una actitud desdeñosa hacia Plotino; y aun arremetió de tal modo contra él, que intentó fulminarle maleficios astrales por arte de magia. Mas luego que se dio cuenta de que su intento se volvía contra sí mismo, decía a sus conocidos que el poder del alma de Plotino era tan grande que podía hacer que los ataques dirigidos contra él rebotaran contra los que intentaban dañarle. Plotino, sin embargo, notaba los intentos de Olimpio, pues decía que su cuerpo se contraía entonces «como las bolsas bien cerradas a cordel» [51] por la compresión de unos miembros contra otros. Mas Olimpio, corriendo el riesgo muchas veces de ser él el dañado más que de dañar a Plotino, cesó en sus intentos [52].

Es que Plotino poseía una superioridad innata sobre los demás. Un sacerdote egipcio, que había llegado a Roma y se había dado a conocer a Plotino a través de un amigo y deseaba hacerle una exhibición de su propia sabiduría, le invitó a asistir a la evocación y visión del Demon tutelar propio de Plotino [53]. Éste

mavera del 244 hasta finales del 269 (tal vez, hasta muy a comienzos del 270).

[51] PLATÓN, *Banquete* 190 e 7-8.

[52] Sobre este pasaje, puede verse A. H. ARMSTRONG, en *Phronesis* 1 (1955), 73-79, y en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, págs. 207-208. Lo que se sugiere en este pasaje no es que Plotino practicara la magia, sino que su alma estaba naturalmente dotada de poderes tales, que irradiaba influjos ocultos, que lo hacían peligroso para ser atacado mágicamente.

[53] Sobre este pasaje, cf., de nuevo, ARMSTRONG, (*loc. cit.*) y E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Angeles, 1956, págs. 289-291 (trad. esp., págs. 269-272).

accedió con presteza. La evocación tiene lugar en el Iseo[54], ya que aquél era el único lugar puro que dicen que dijo el egipcio haber encontrado en Roma. Pero cuentan que, al evocar la presencia visible del Demon, quien se apareció fue un dios, y no uno del linaje de los Démones. De ahí que dicen que dijo el egipcio: «Bienaventurado eres porque tienes por Demon tutelar a un Dios, y no a uno del linaje inferior.» Y cuentan que no hubo medio de preguntar nada al dios ni de verlo presente por mucho tiempo, porque el amigo que presenciaba con ellos el espectáculo estranguló —sea por envidia, sea por cierto temor— las aves que retenía como salvaguarda.

Teniendo, pues, por Demon tutelar a uno de entre los Démones más divinos, Plotino mismo no cejaba en su empeño de elevar hacia aquél el ojo divino de su alma[55]. El hecho es que, a raíz de tal incidente, escribió un tratado *Sobre el Demon al que hemos cabido en suerte,* donde trata de exponer las causas de la diferencia de los Démones tutelares[56].

Cuando Amelio se volvió aficionado a los sacrificios y andaba al retortero de templo en templo en los novilunios y en las festividades y pretendió una vez tomar consigo de acompañante a Plotino, éste le dijo: «Ellos son los que deben venir a mí, y no yo a ellos.» Qué quiso decir con estas palabras tan altaneras, ni hemos podido comprenderlo por nosotros mismos ni nos atrevimos a preguntárselo a él[57].

---

54 Templo de Isis en el Campo de Marte (cf. APULEYO, *El asno de oro* XI 26).

55 Reminiscencia de PLATÓN, *República* 533 d 2-3.

56 El tratado aludido es III 4. El Demon de cada cual es aquello que está inmediatamente por encima del nivel que uno mantiene activo. En Plotino, el nivel activo era la inteligencia; su Demon era, por tanto, Dios mismo (cf. III 4, 6, 1-4).

57 Cf. *Introd. gen.*, secc. 12 y n. 55.

11 La superioridad de su clarividente penetración en las conciencias era tan grande que una vez que robaron un collar precioso a Quione, que estaba domiciliada con sus hijos en la misma casa que él llevando su viudez con dignidad, Plotino, congregada en su presencia la servidumbre, clavándoles a todos la mirada dijo señalando a uno: «Éste es el ladrón.» Y, al ser azotado éste, aunque al principio se obstinó por mucho tiempo en negar, más tarde cantó de plano y, tomando lo robado, lo restituyó[58]. Asimismo, de los niños que convivían con él habría podido predecir cómo iba a resultar cada uno, como predijo de hecho cómo iba a ser Polemón: que sería enamoradizo y que viviría poco, que es exactamente lo que resultó. Y también a mí, Porfirio, me adivinó una vez que andaba tramando quitarme la vida; y así, presentándoseme de improviso cuando yo estaba en mi casa, me dijo que esas ganas no provenían de una tesitura intelectual, sino de alguna afección melancólica[59]. Y me aconsejó que viajara a otro país. Hícele caso y, oyendo que un tal Probo, un distinguido caballero, vivía en Lilibeo, me llegué a Sicilia. Y así fue como yo mismo, a la vez que me retraje de semejante deseo, me vi impedido de estar presente a Plotino hasta su muerte.

12 El emperador Galieno y la mujer de éste, Salonina, honraron altamente y veneraron a Plotino. Y éste, aprovechándose de la amistad que le dispensaban, les pidió que restauraran una ciudad de filósofos que era fama que había existido en la Campania, pero de la que por lo demás no quedaban más que ruinas; que,

---

[58] Anécdota ilustrativa de lo que se dice en II 3, 7, 8-10 y IV 3, 18, 19-20.

[59] La alusión de Plotino a una «afección melancólica» sugiere que Porfirio fue víctima de una fuerte depresión psíquica que, en este caso, iba unida a una gran debilidad somática (*Vida* 19, 12-13).

una vez fundada la ciudad, se le hiciera donación de la comarca circunvecina; que sus futuros habitantes se rigieran por las leyes de Platón y que a la ciudad se le pusiera por nombre «Platonópolis». Y Plotino mismo se comprometía a retirarse allá con sus compañeros. Y facilísimamente se le habría cumplido este deseo a nuestro filósofo, si no lo hubieran impedido algunos de los cortesanos del soberano por envidia, o por inquina o por algún otro motivo de mala ley[60].

13 En clase tenía facilidad para expresarse y era inteligentísimo para excogitar e intuir la idea precisa. Pero trabucaba algunas palabras, pues no solía decir *anamimnḗsketai* («rememora»), sino *anamnēmísketai* («remeroma»), y cometía algunos otros trastrueques que mantenía aun por escrito. Al hablar, la inteligencia se le transparentaba hasta en el rostro alumbrándolo con su luz; él ya poseía un encanto que embelesaba la vista, pero entonces más que nunca se hermoseaba visiblemente; bañábale un sudor tenue, irradiaba apacibilidad y, a las preguntas, respondía con muestras tanto de bondad como de energía. He aquí un hecho: tres días estuve yo, Porfirio, interrogándole sobre el modo como el alma se une con el cuerpo, y él se alargaba en defensa de su tesis[61], en tal modo que, habiendo entrado un individuo llamado Taumasio y diciendo que él quería oírle desarrollar el tema general y como para tomar apuntes, pero que no aguantaba a Porfirio respondiendo y preguntando, él dijo: «Pero

---

60 Harder en sus notas (págs. 102-104; cf. *Kleine Schriften*, Munich, 1960, págs. 285-286) sugiere que Plotino trataba de fundar una especie de monasterio pagano y que el fracaso se debió a la hostilidad del emperador hacia los senadores del círculo plotiniano.

61 Es probable que esta larga discusión con Porfirio indujera a Plotino a revisar a fondo toda su psicología. Cf. *Pensamiento* 35 (1979), 317.

si, cuando Porfirio pregunta, no le resolvemos las dificultades, mal podremos decir una sola palabra como para tomar apuntes.»

14 Escribiendo era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras, expresándose casi siempre exaltada y pasionalmente, más al estilo de quien vibra sintonizando con lo que dice que de quien transmite[62]. En sus escritos están latentemente entreveradas las doctrinas estoicas y las peripatéticas[63], y también está condensada la *Metafísica* de Aristóteles. No se le ocultó ningún «teorema», como dicen, ni de geometría, ni de aritmética, ni de mecánica, ni de óptica ni de música, pero no estaba preparado para elaborar por sí mismo estas ciencias.

En clase leíansele los *Comentarios* o de Severo, o de Cronio, o de Numenio, o de Gayo o de Ático, y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y de los que cayeran en sus manos[64]. Pero no tomaba nada de ellos sin más ni más, sino que era original e independiente en sus elucubraciones, aportando además en sus disquisiciones el espíritu de Amonio[65]. Penetrábase rápidamente del problema, expresaba en pocas palabras una intuición, una elucubración profunda, y se levantaba.

Después de leérsele el *Sobre los principios* y el *Amante de la antigüedad* de Longino, comentó: «Filó-

---

62 El texto de 14, 3-4 es dudoso. En mi traducción doy el sentido que parece desprenderse del contexto.

63 «Latentemente», porque están tan plenamente asimiladas y recreadas en un nuevo sistema, que el lector no muy avisado no se da cuenta de su origen estoico o peripatético. (Cf. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*..., pág. 129.)

64 Los autores citados son todos del s. II o de fines del II y comienzos del III d. C.: Severo, Gayo y Ático son platónicos; Numenio (*supra*, n. 26) y Cronio, pitagóricos; Alejandro es el gran Alejandro de Afrodisias.

65 Cf. *Introd. gen.*, secc. 5.

logo sí que es Longino; pero filósofo, de ninguna manera»[66]. Habiendo acudido Orígenes una vez a su clase, Plotino, todo ruborizado, quería levantarse; mas, rogándole Orígenes que siguiese hablando, dijo que el que habla se siente inhibido y sin ganas cuando ve que lo que va a decir, lo va a decir a los que ya lo saben. Y así, tras intercambiar unas pocas palabras, se levantó y se salió[67].

En una fiesta de Platón leí yo un poema: *Las sagradas nupcias*, y, como alguien comentara: «Porfirio está loco», porque había muchas cosas escritas veladamente con lenguaje mistérico y en tono exaltado, Plotino dijo de forma que lo oyeran todos: «Te has revelado a un tiempo poeta, filósofo y hierofante»[68].

Cuando el retórico Diófanes leyó una apología en defensa del Alcibiades del *Banquete* de Platón[69] sosteniendo la tesis de que, para ser un buen aprendiz de la virtud, es menester prestarse a la unión con el maestro cuando éste desee la unión carnal, Plotino saltaba de su asiento a cada paso haciendo ademán de abandonar la reunión. Pero se contuvo y, una vez disuelta la sesión, me mandó a mí, Porfirio, rebatirlo

---

66 Para la interpretación de este pasaje, cf. A. H. ARMSTRONG, en *Les sources de Plotin*, pág. 394.

67 Se trata, de nuevo, del Orígenes platónico (*supra*, n. 20). Cronológicamente, esta inesperada visita de su antiguo condiscípulo se sitúa, naturalmente, en los primeros años de docencia en Roma, cuando seguía en sus clases las explicaciones oídas a Amonio (*Introd. gen.*, secc. 5), bien conocidas de Orígenes. De ahí, el sonrojo de Plotino.

68 El «hierofante» (= «revelador de cosas sacras») era el sacerdote principal de los misterios de Eleusis. Cabe colegir que Porfirio, en su poema, explicaba alegóricamente las «sagradas nupcias» de Zeus y Deméter, representadas en los misterios de Eleusis, como símbolo de la unión mística y nupcial del alma con Dios (cf. *Introd. gen.*, secc. 80, con la n. 174).

69 217 a ss.

por escrito. Mas como Diófanes rehusara entregarme su escrito, recapitulados de memoria sus argumentos, redacté una impugnación. Y, al leerla yo ante el mismo auditorio, hice disfrutar tanto a Plotino que, durante la reunión, no cesaba de repetir esta cita:

Sigue disparando así, por si llegas a ser una lumbrera
[para los hombres[70].

Al escribirle, desde Atenas, Eubulo, el sucesor platónico[71], y remitirle unos escritos sobre ciertas cuestiones platónicas, hizo que me los entregaran a mí, Porfirio, y me encargó que los examinara y le presentara un informe de su contenido.

Se ocupó del calendario de los astros sin penetrar en su transfondo matemático, y, aquilatando más, en cambio, estudió los tratados astrológicos de los horoscopistas; y, averiguado lo infundado de sus pretensiones, no vaciló en refutarlos aun en muchos pasajes de sus escritos[72].

16 Entre otros muchos cristianos existentes en tiempo de Plotino, destacaron como miembros de una secta derivada de la antigua filosofía[73] los adeptos de Adelfio

---

[70] Verso adaptado de la *Ilíada* VIII 282.

[71] Se trata, sin duda, del mismo autor y, probablemente, del mismo escrito que menciona Longino en *Vida* 20, 40-43.

[72] En II 3, III 1 y IV 4, 30-45.

[73] Para la interpretación de este pasaje puede verse mi art. de homenaje a A. H. ARMSTRONG, en *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. por H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS, Londres, 1981, págs. 138-149: «The Gnostics and the *Ancient Philosophy* in Porphyry and Plotinus.» Y, en general, para todo el cap. 16 puede verse H.-C. PUECH, «Plotin et les Gnostiques», en *Les sources de Plotin*, págs. 161-190, reproducido en *En quête de la Gnose*, t. I, págs. 83-109; F. GARCÍA BAZÁN, «Gnostica. El capítulo XVI de la *Vida de Plotino* de Porfirio», *Salesianum* 36 (1974), 463-478 (revisado y renovado en *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1981, págs. 317-334; véase también la

y Aquilino[74], que, estando en posesión de los escritos numerosísimos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido[75] y presentando *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicóteo, de Alógenes, de Meso y de otros por el estilo[76], embaucados ellos mismos, embaucaban a muchos, alegando que Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible[77]. De ahí que, aunque Plotino mismo los refutaba con numerosos argumentos y escribió además un tratado, justamente el que hemos titulado *Contra los gnósticos*[78], nos dejó a nosotros la tarea de criticar las doctrinas restantes[79]. Y Amelio se alargó hasta escribir cuarenta libros contra el libro de Zostriano, y yo, Porfirio, tengo compuestas numerosas refutaciones en contra del de Zoroastro, demostrando que ese libro es totalmente espurio y reciente y forjado por los fundadores de la secta para hacer creer que las

---

apretada información de H.-R. Schwyzer, en Pauly-Wissowa, *R. E.*, Suppl. XV, cols. 326-327.

74 De Adelfio no sabemos nada. De Aquilino hay una noticia confusa en Eunapio 457 (Loeb, pág. 358), que lo presenta como condiscípulo de Porfirio, Amerio (*sic*) y Orígenes, y otra en J. Lido, *De mensibus* IV 76 (pág. 128, 11-12 de la ed. de Wünsch), que le atribuye un *Tratado de los números*.

75 Personajes desconocidos para nosotros.

76 Entre los 57 tratados, en 13 Códices, de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi (disponible ahora en versión inglesa: *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 1977), figura un *Zostriano* (VIII 1) y un *Alógenes* (XI 3), idénticos tal vez a las *Revelaciones* de Zostriano y de Alógenes, respectivamente, mencionadas por Porfirio. El *Zostriano* termina con una alusión a Zoroastro («Palabras de Zoroastro») y el *Alógenes* contiene una revelación dirigida a Meso. Nicóteo no aparece mencionado en ningún tratado de Nag Hammadi, pero sí en otro tratado gnóstico: el *Anónimo Bruciano*.

77 Eco de una observación de Plotino (II 9, 6, 26-28).

78 *Supra*, 5, 33.

79 Cf. Plotino, II 9, 14, 36-37.

doctrinas que ellos veneraban por propia elección eran originales del viejo Zoroastro.

17 Cuando los procedentes de la Hélade andaban diciendo que Plotino plagiaba las doctrinas de Numenio y el estoico-platónico Trifón mandó a Amelio noticia de esto, Amelio escribió un libro que tituló *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio* y lo dedicó a Rey, o sea, a mí. Rey era el nombre impuesto a Porfirio, a mí, pues en mi lengua nativa yo me llamo Malco, que era también como se llamaba mi padre, y Malco, si uno quiere traducirlo a la lengua griega, significa *Basileús* (Rey). Y por eso Longino, al dedicarnos a Cleodamo y a mí, Porfirio, su obra *Sobre la tendencia,* la encabezó con estas palabras: «Mis queridos Cleodamo y Malco.» Pero Amelio, traduciendo el nombre de Malco por el de Rey lo mismo que Numenio tradujera Máximo por Mégalo, me escribe como sigue:

«Amelio saluda a Rey. Sólo por esos famosísimos señores que me dices te machacan los oídos atribuyendo a Numenio de Apamea las doctrinas de nuestro compañero, yo no habría alzado la voz, sábelo bien. Porque está claro que ese infundio proviene de su exultante garrulidad y verborrea, característica de ellos, cuando le acusan, con intención manifiesta de ridiculizarlo, ahora de que es un charlatán de pies a cabeza, luego de que es un plagiario y, tercero, de que plagia hasta las cosas más triviales. Pero puesto que, en tu opinión, hay que aprovechar esta ocasión para refrescar la memoria de nuestro ideario y para que se conozca más dilatadamente —por más que hace tiempo está divulgado— por el buen nombre de un varón de la talla del gran Plotino, nuestro compañero, acaté tu voluntad. Y, de hecho, heme aquí entregándote lo prometido, fruto, como tú mismo sabes, de tres días de trabajo. Pero como no es el resultado de la confrontación de las obras de ambos ni consiste, por tanto,

en textos sistematizados ni seleccionados, sino en remembranzas basadas en mis antiguas lecturas y ordenadas en este caso como primero me venía cada cosa a la cabeza, bien necesita ahora alcanzar de tu parte una justa indulgencia, sobre todo porque no es muy fácil captar la intención del autor cuyas doctrinas algunos tratan de reducir a concordia con las nuestras, debido a que da la impresión de que, sobre los mismos temas, tan pronto se mueve en una dirección como en otra. Bien sé que, caso de que alguna de las doctrinas de nuestro propio hogar salga falseada, tú me corregirás benévolamente. Mas yo, a lo que parece, «me he visto forzado», como se dice en no sé qué tragedia [80], entrometido como soy, a hacer enmiendas y recusaciones por razón de mi discrepancia doctrinal con nuestro maestro [81]. Tal había de ser el precio de mi voluntad de complacerte en todo. Adiós.»

He preferido insertar esta carta para dar fe no sólo 18
de que los de entonces, los que vivían en tiempo de Plotino, pensaban que se pavoneaba no siendo más que un plagiario de las doctrinas de Numenio, sino también de que lo tenían por un charlatán de pies a cabeza y de que lo despreciaban porque no entendían su pensamiento y porque su estilo estaba exento de toda teatralidad sofística y de toda pretensión y porque en clase adoptaba el tono de la conversación y no hacía demasiado ostensible para nadie la concatenación lógica de sus razonamientos.

---

80 Tragedia de autor no identificado (Nauck, 2.ª ed., Adespota, fr. 432).

81 Su principal discrepancia consiste en su admisión de una tríada de Inteligencias demiúrgicas: la primera «es» las Formas; la segunda las «contiene»; la tercera las «ve». La primera crea porque quiere: es el «Rey»; la segunda, dando órdenes: es el «arquitecto»; la tercera, obrando a las inmediatas: es el «obrero» (Proclo, *In Timaeum* I 306, 1-31; 361, 19 ss.; III 103, 18-28). Compárese y contrástese Plotino, II 3, 17-18.

Un despiste similar experimenté yo, Porfirio, cuando le oí por primera vez. Y por eso presenté una impugnación escrita tratando de demostrar que el inteligible está fuera de la Inteligencia. Plotino hizo que Amelio diera lectura a mi escrito y, una vez leído, dijo sonriendo: «Amelio, a ti te toca resolver las dificultades en las que ha caído por desconocimiento de nuestras doctrinas.» Amelio compuso un escrito nada breve contra las dificultades de Porfirio, y yo, por mi parte, redacté una nueva réplica contra ese escrito, y Amelio, una contrarréplica contra el mío; y entonces, yo, Porfirio, comprendiendo a la tercera y a duras penas la teoría, mudé de parecer y, habiendo escrito una palinodia, la leí en clase. Y, de entonces en adelante, se me confiaron los tratados de Plotino y aun desperté en el propio maestro la ambición de dar cuerpo y desarrollar más por extenso su filosofía. Y no sólo eso, sino que también hice que a Amelio le entraran ganas de escribir.

19 La opinión que Longino se formó de Plotino, sobre todo a raíz de las indicaciones que yo le mandaba por carta, la pondrá de manifiesto un trozo de una carta dirigida a mí a tenor de lo que sigue. Porque, rogándome que abandone Sicilia y me vaya a su lado, a Fenicia, llevando conmigo los tratados de Plotino, dice:

«Esos tratados remítemelos cuando te parezca, o mejor, tráemelos tú mismo; pues no cesaría de pedirte reiteradamente que antepongas esta opción de venirte a nuestro lado a la otra, aunque no sea por otro motivo —pues ¿qué ganancia en sabiduría podrías esperar de mí con tu venida?— y que antepongas nuestra antigua familiaridad y el clima, que es benignísimo para esa debilidad corporal de que me hablas, y algún otro motivo que se te ocurra. Pero de mí no esperes ningún escrito más reciente ni tampoco los que me dices haber perdido de los antiguos. Porque reina

en estos parajes una escasez tan grande de amanuenses que, ¡por los dioses!, estando yo todo este tiempo tratando de agenciarme los que me faltaban de los tratados de Plotino, a duras penas me hice con ellos a costa de sacar a mi secretario de sus habituales tareas y dedicarlo exclusivamente a ésta. Y, de hecho, a lo que parece, los poseo todos, incluyendo los que tú acabas de enviarme, pero los poseo a medias, pues estaban plagados de errores. Aunque yo creía que nuestro compañero Amelio remediaría los fallos de los copistas. ¡Pero tenía otras cosas más provechosas que la tal supervisión! Así que no veo el modo como deba meterme con esos tratados, por más que me sobran ganas de estudiar el *Sobre el alma* y el *Sobre el ser*[82], porque éstos son, justamente, los más plagados de errores. Así que mucho desearía que me hicieses llegar los ejemplares correctos tan sólo para confrontarlos y devolvértelos de nuevo. Pero voy a reiterarte el mismo ruego: te pido que no me los envíes, sino más bien que vengas tú mismo con ellos, con ésos y con los restantes, si alguno se le ha escapado a Amelio. Los que Amelio me trajo, ya los adquirí todos afanosamente. ¿Y cómo no iba a adquirir los escritos de un autor tan digno de todo respeto y estima? Resulta, es verdad, que esto te lo tengo dicho sin duda cuando estabas presente y, por carta, cuando estabas ausente y lejano y cuando vivías en Tiro: que la mayoría de sus teorías no me resultan aceptables del todo; pero el estilo de nuestro autor, la densidad de sus pensamientos y el carácter filosófico de sus investigaciones, todo ello lo admiro sobremanera y me gusta y me atrevería a decir que los profesionales de la investigación debieran clasificar sus escritos entre los más celebrados.»

---

82 Se refiere a los tratados IV 3-5 y VI 1-3.

He citado por extenso este pasaje del mayor crítico de nuestro tiempo, del severo censor de poco menos que todas las obras de los demás escritores contemporáneos suyos, a fin de mostrar cuál es su juicio sobre Plotino. Y, sin embargo, al principio, por influjo de la incompetencia de los otros, persistía en una actitud desdeñosa para con él. Mas creía ver errores en las copias que adquirió de las recibidas de Amelio, porque no se daba cuenta del modo de redacción habitual de nuestro autor. Porque si había ejemplares correctos, ésos eran los de Amelio, como que habían sido copiados de los autógrafos.

Pero es necesario añadir algo más de Longino: lo que ha dejado consignado en un escrito acerca de Plotino, de Amelio y de los filósofos que vivieron en su tiempo, a fin de que quede completo el juicio que se formó sobre ellos el más renombrado y polémico de los críticos. El libro se situla: *De Longino contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin,* cuyo prólogo es como sigue:

«Ha habido, Marcelo, en nuestro tiempo, una pléyade de filósofos, principalmente en la época de nuestra temprana edad; porque, en la actualidad, ni siquiera hay palabras para expresar cuánto escasea esa especie. En cambio, cuando éramos todavía unos mozalbetes, hubo no pocos al frente del pensamiento filosófico, y tuvimos la oportunidad de conocer a todos ellos con motivo de los viajes que, desde niños, hicimos a muchos lugares en compañía de nuestros padres, y de alternar con los que de ellos sobrevivían a la sazón, cuando nos entremezclábamos con numerosos pueblos y ciudades. De ellos, algunos emprendieron la tarea de exponer sus doctrinas por escrito, legando a los venideros la posibilidad de participar de los beneficios que de ellos redundan, mientras que otros estimaron

que les bastaba con hacer adelantar a sus alumnos hasta hacerles comprender su ideario.

»Del primero de estos dos grupos son, de entre los platónicos, Euclides, Demócrito y Proclino[83], el que vivió en la Tróade, y los que hasta la fecha enseñan públicamente en Roma: Plotino y el íntimo de éste, Gentiliano Amelio; de entre los estoicos, Temístocles[84] y Febión y los que florecieron hasta hace bien poco: Anio y Medio; y, de entre los peripatéticos, el alejandrino Heliodoro.

»Del segundo grupo son, de entre los platónicos, Amonio y Orígenes[85], cuyas aulas nosotros frecuentamos la mayor parte del tiempo, varones que descollaron no poco en inteligencia sobre sus coetáneos, y los sucesores en Atenas Teódoto y Eubulo[86]. Porque si bien algunos de éstos han escrito algo, como Orígenes su *Sobre los Démones* y Eubulo su *Sobre el Filebo, sobre el Gorgias y sobre los ataques de Aristóteles a la República de Platón*, eso no puede dar garantía para incluirlos en el número de los que han desarrollado su doctrina elaboradamente, pues de semejante tarea sólo se ocuparon marginalmente, sin que adquiriera predominio en ellos la tendencia a escribir. De entre los estoicos, Hermino y Lisímaco[87] y los que pasaron su vida en la capital: Ateneo y Musonio; y, de entre los peripatéticos, Amonio y Tolomeo, que han sido ambos

---

[83] Éstos, lo mismo que la gran mayoría de los autores mencionados por Longino, nos son desconocidos.

[84] Parece ser el mismo que, según Sincelo, *Chronographia* 361 B (ed. Niebuhr, pág. 680), floreció bajo Maximino (235-238 d. C.) y al que Apolo Délfico elogió en un oráculo (*ibid.*), considerado «no genuino» por J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1978, págs. 172 y 351.

[85] Amonio, el maestro de Plotino (distinto del Amonio peripatético mencionado poco después, 49-52), y Orígenes platónico.

[86] Sobre Eubulo, *supra*, 15, 18.

[87] Sobre Lisímaco, *supra*, 3, 43.

los más grandes filólogos de su tiempo —y sobre todo Amonio, pues no hay nadie que se parangone con él en erudición—, pero que, sin embargo, no escribieron ninguna obra científica, sino poemas y discursos epidícticos [88], los cuales se han conservado, por tanto, creo yo, contra la voluntad de sus autores, pues no creo que hubieran accedido a darse a conocer a la posteridad por tales libros quienes habían renunciado a atesorar su propio pensamiento en escritos más serios.

»Ahora bien, de los del grupo de escritores, algunos no hicieron más que compendiar o transcribir las obras compuestas por sus antecesores: tal es el caso de Euclides, Demócrito y Proclino. Otros, tras rememorar algunas cosillas de la investigación de los antiguos, se pusieron a escribir libros recayendo en los mismos tópicos que aquéllos: tal es el caso de Anio, Medio y Febión; y éste, por cierto, tenía más a gala ser conocido por el ornato de la dicción que por la construcción orgánica del pensamiento. Y entre estos clasificaría uno también a Heliodoro, pues tampoco él aportó nada nuevo al desarrollo articulado del pensamiento sobre lo tratado por sus antecesores en sus lecciones.

»En cambio, los que dieron muestras de su seriedad de escritores por la cuantía de problemas abordados y emplearon además un método original de especulación filosófica son Plotino y Gentiliano Amelio: el primero, porque se dio a explicar los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus predecesores, ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo [89] están

[88] El discurso «epidíctico», a diferencia del «deliberativo» y del «judicial», es el que tiene por objeto la alabanza o el vituperio (Aristóteles, *Retórica* I 3).

[89] Para Numenio y Cronio, *supra*, nn. 26 y 64. Moderato de Cádiz, pitagórico del siglo I d. C. Trasilo floreció bajo Tiberio;

lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas. Amelio, porque opta por seguir las huellas de Plotino y, de ordinario, se adhiere a las mismas doctrinas, siendo, empero, prolijo en su exposición y, por la redundancia de su expresión, dejándose guiar por un gusto contrario al de aquél. Y éstos son, a nuestro juicio, los únicos cuyos escritos vale la pena examinar (pues los restantes ¿por qué había uno de pensar que debía discutirlos dejando de examinar aquéllos de los que éstos copiaron en sus escritos sin añadir nada por su cuenta, no ya *Sumarios*, sino ni siquiera *Argumentaciones*[90], y sin cuidarse, de hecho, sea de compendiar las doctrinas más comunes, sea de seleccionar lo más valioso?). Pues bien, ese examen ya lo hemos hecho mediante otros escritos: por ejemplo, en nuestra réplica a Gentiliano sobre la teoría platónica de la justicia[91] y en nuestro examen del tratado de Plotino *Sobre las Ideas*[92]. En efecto, al amigo común de aquéllos y nuestro, a Rey el tirio, que se había ejercitado no poco, también él, en la imitación de Plotino y que, aceptando a éste con preferencia a la educación recibida en nuestra escuela, intentó demostrar por escrito que la teoría plotiniana de las Ideas es superior a la que es más de nuestro agrado[93],

---

es famoso por haber popularizado la división en tetralogías de las obras de Platón.

90 Para el sentido de «sumarios» y «argumentaciones», cf. *Introd. gen.*, secc. 84.

91 Es probable que Amelio escribiera un comentario a la *República* de Platón. Proclo, en el suyo, menciona a Amelio varias veces.

92 Alusión a V 9, no VI 7 (Henry-Schwyzer, *app. fontium*), dado que Longino alude a los comienzos de la estancia de Porfirio en Roma (cf. *Vida* 18, 9, y Plotino, V 9, 6).

93 Longino sostenía no sólo que los inteligibles están fuera de la Inteligencia, sino también que el «modelo» del *Timeo* es posterior al Demiurgo (Proclo, *In Tim.* I 322, 24), ideas ambas

parécenos haberle demostrado satisfactoriamente, con refutación escrita, que no hizo bien en cantar la palinodia[94]. Y en dichos escritos hemos discutido no pocas de las opiniones de estos autores, por ejemplo, en nuestra carta a Amelio, tan voluminosa como un libro, en respuesta a una serie de puntos tratados por él en carta a nosotros desde Roma. Amelio tituló su carta *Sobre el carácter de la filosofía de Plotino,* mientras que nosotros nos contentamos con el título general del escrito, intitulándolo *Réplica a la carta de Amelio.*»

21 En este escrito, Longino reconoció entonces que Plotino y Amelio sobresalieron sobre todos sus contemporáneos «por la cuantía de problemas abordados» y que éstos más que nadie «emplearon un método original de especulación filosófica» y que Plotino, lejos de plagiar los escritos de Numenio y de acatar sus doctrinas, optó por seguir las doctrinas de los pitagóricos y que «las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas». Y mientras que de Amelio dice que «seguía las huellas de Plotino, siendo, empero, prolijo en su exposición y, por la redundancia de su expresión, dejándose guiar por un gusto contrario al de aquél», en cambio, al hacer mención de cuando yo, Porfirio, estaba aún en los comienzos de mi estancia con Plotino, dice que «el amigo común de aquéllos y nuestro, Rey el tirio, se había ejercitado no poco, también él, en la imitación de Plotino». Consignó esto porque se dio cuenta realmente de que yo me guardé muy bien de la redundancia nada filosófica de Amelio y de que, al escribir, observaba el gusto de Plotino.

---

combatidos por Plotino en V 9 (lo que confirma lo dicho en la nota anterior).

94 *Supra,* 18, 19.

Basta, pues, este escrito tan elogioso sobre Plotino de un hombre de la talla de Longino, que era el príncipe de los críticos y como tal sigue siendo conceptuado hasta la fecha, para colegir que, de haberme sido dada a mí, Porfirio, la posibilidad de convivir con él accediendo a su invitación, aquél ni siquiera hubiera escrito una impugnación cuya redacción emprendió antes de conocer a fondo la doctrina de Plotino.

Pero —como dice Hesíodo[95]— «¿para qué esta chá- **22**
chara en torno a la encina y a la roca?» Porque si hay que apelar a los testimonios procedentes de los sabios, ¿quién más sabio que un dios y un dios que tiene dicho con verdad:

El número conozco de los granos de arena y del mar las dimensiones; comprendo al mudo y al que no habla oigo?[96].

Porque a la consulta de Amelio: «¿Adónde ha ido el alma de Plotino?», el mismo Apolo que diera aquella extraordinaria respuesta sobre Sócrates:

Sócrates es el más sabio de todos los hombres[97], escucha qué extraordinario y qué elogioso oráculo emitió sobre Plotino[98]:

---

95 *Teogonía*, 35.

96 HERÓDOTO, I 47.

97 Trímetro yámbico. Cf. DIÓG. LAERCIO, II 37; PLATÓN, *Apología* 21 a, y los demás testimonios recogidos ahora por FONTENROSE (*op. cit.* en n. 84), pág. 245.

98 De la escasa bibliografía sobre este oráculo hay que destacar las notas juiciosas de Harder y algunas muy valiosas de J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néo-platonicien*, Gante-Leipzig, 1913, págs. 121-127. En un próximo artículo espero hacer ver que el redactor de este oráculo estaba familiarizado no sólo con la interpretación alegórico-filosófica de la *Odisea*, sino también con PLATÓN (sobre todo, *República* 540 a-c) y aun con PLOTINO (sobre todo, V 9, 1). El objeto principal del oráculo es la «demonificación» *post mortem* de Plotino, o sea, la proclamación oficial por Delfos de que Plotino, que ya en vida estaba en posesión de un alma «demónica» (=contemplativa),

«Me pongo a tañer un himno inmortal, un canto en honor de un fino amigo, tejiéndolo con las más melifluas cadencias de mi sonora cítara tañida por áureo plectro. Convoco a las Musas para que alcen su voz al unísono con jubilosos gritos y armónicas oleadas, como cuando fueron convocadas para formar un coro en honor del Eácida con frenesí de inmortales y con homéricos cantos[99]. ¡Ea, sagrado coro de las Musas! ¡Cantemos a una inspirando los motivos propios de todo canto! Que en medio de vosotras estoy yo, Febo, de tupida melena[100]:

»'¡Oh Demon, antaño hombre! Ahora, en cambio, arribas al destino más divinal propio de un Demon, una vez que soltaste las amarras de la humanal necesidad y braceaste presuroso, con esforzado pecho, del estruendoso fragor de tus miembros a la orilla de una no líquida costa, lejos del poblado de impíos, hasta hacer pie en la bien arqueada senda del alma pura, donde brilla en derredor el esplendor divino, donde impera el derecho en región límpida, lejos de la inicua impiedad.

»'Y ya entonces, cuando tratabas de escapar a brincos de la amarga ola de esta vida que se apacienta de sangre y de esta angustiosa vorágine, en medio del oleaje y del súbito fragor, muchas veces viste asomar por el país de los bienaventurados la meta ya cercana.

---

se ha convertido ahora plenamente en un «demon» (= alma demónica sin cuerpo).

99 Alusión a la composición de la *Ilíada,* bajo el influjo de la locura poética inspirada por las Musas (Platón, *Fedro* 245 a), en honor del Eácida (= Aquiles).

100 El oráculo va a ser a la vez un himno. Por eso, Apolo (= Febo) interviene no sólo como dios délfico, sino también como «conductor» de Musas» (*Mousēgétēs*). Cf. Platón, *Leyes* 653 d 3. En la composición de este «oráculo-himno» la locura profética se fundirá con la poética.

»'Muchas veces, cuando los rayos de tu mente propendían por propio impulso a marchar por oblicuas veredas, los inmortales los enderezaron por el camino recto alzándolos a lo alto de las esferas y de su inmortal senda, proporcionando a tus ojos un espeso haz de luz para pudieran ver, apartándose de la oscura tiniebla.

»'Y no se adueñó del todo de tus párpados el dulce sueño, sino que tú, descorriendo de tus párpados la pesada barra de la niebla, transportado con la rotación, viste con tus propios ojos muchos y graciosos espectáculos, que ninguno de cuantos hombres fueron buscadores de la sabiduría podría fácilmente vislumbrar.

»'Mas ahora que desmontaste tu tienda y abandonaste la tumba de tu alma demónica, marchas ya en pos de la asamblea de los Démones, refrescada por auras deleitosas. Allá reina la amistad, allá el deseo delicado a la vista, rebosante de goce puro, surtiéndose perennemente de ambrosiacos raudales emanados de la Divinidad, de donde proceden las seducciones del Amor, la dulce brisa y la atmósfera serena. Allá moran los hermanos Minos y Radamantis, del áureo linaje del gran Zeus; allá mora el justo Éaco [101], allá la Sacra Fuerza de Platón, allá Pitágoras el hermoso, allá cuantos formaron el coro del inmortal Amor, cuantos comparten en común el linaje de los Démones beatísimos. Sí, allá se regala por siempre el corazón con festines y goces. ¡Dichoso tú que, habiendo sobrellevado tantísimas pruebas, corres en pos de los santos Démones armado de pujante vida!'

---

101 Minos, Radamantis y Éaco son los jueces míticos tradicionales del Hades (cf. 23, 32-33, y Platón, *Apología* 41 a, y *Gorgias* 523 e, con la nota de Dodds, *Plato, Gorgias*, pág. 374).

»Pongamos fin a nuestro canto y cese ya, Musas, de girar el redondel de nuestro coro en honor de Plotino bienhadado. Ésta es la trova de su bienandanza tañida por mi áurea cítara.»

23 En este oráculo se dice que Plotino era «fino» y suave, apacibilísimo y afable, como sabíamos por nosotros mismos que lo era realmente. Y se dice que vivía insomne, manteniendo el alma pura y siempre en marcha afanosa hacia la Divinidad, a la que él amaba con toda su alma, pues hacía todo lo posible por liberarse, «por escapar de la amarga ola de esta vida que se apacienta de sangre». Y así es como, principalmente a este hombre demónico, muchas veces, cuando se remontaba al Dios primero y transcendente en sus pensamientos y siguiendo las etapas trazadas por Platón en el *Banquete*[102], apareciósele aquel Dios que carece de figura y de forma y está asentado sobre la Inteligencia y sobre todo lo inteligible[103]. Yo, Porfirio, que estoy en el año sexagesimoctavo de mi vida[104], declaro haberme allegado a ese Dios y haberme aunado con él una sola vez. Pues bien, Plotino «vio asomar la meta ya cercana»; porque para él el fin y la meta consistían en aunarse con el Dios omnitranscendente y en allegarse a él. Cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable.

En el oráculo se dice también que muchas veces, cuando marchaba oblicuamente, los dioses lo enderezaron «proporcionándole un espeso haz de luz», de suerte que lo que escribió fuese escrito en virtud de la contemplación y visión dispensada por aquéllos. Y, como resultado de su insomne contemplación interior y exterior, «viste —dice— con tus propios ojos muchos

102 201 a ss.

103 El Uno-Bien.

104 Cf. introd. a la *Vida*.

y graciosos espectáculos, que ninguno de los hombres» que se dedican a la filosofía «podría fácilmente vislumbrar». Es que la contemplación de los hombres puede llegar a ser sobrehumana, pero comparada con el conocimiento divino, será, sí, un don gracioso, pero no como para poder captar las profundidades como las captan los dioses.

Hasta ahora el oráculo ha mostrado cuántos actos realizó Plotino mientras estaba todavía rodeado del cuerpo, y qué logros consiguió. Pero después de haberse desligado del cuerpo, dice que se fue «a la asamblea de los Démones»; y que allá reina la amistad, el deseo, el goce, el Amor, prendido de Dios; y que allá tienen también su puesto los tradicionales jueces de las almas, hijos del dios: Minos, Radamantis y Éaco, ante los cuales dice que ha comparecido no para ser juzgado, sino para reunirse con ellos, con los que se reúnen también todos los mejores. Ahora bien, los que se reúnen son éstos: Platón, Pitágoras y cuantos otros «formaron el coro del inmortal Amor»; y que allá tienen su origen los Démones beatísimos, y que llevan una vida cuajada de «festines y goces», y que esa vida es duradera y está beatificada por los dioses.

He aquí, pues, nuestra biografía de Plotino. Pero, 24
puesto que él mismo nos encargó que hiciéramos la ordenación y la corrección de sus escritos, y puesto que yo le di a aquél, mientras vivía, mi palabra de cumplir ese encargo y se lo prometí también a mis otros compañeros, por eso, ante todo, no estimé justo dejar los tratados amontonadamente editados en orden cronológico, sino que seguí el ejemplo de Apolodoro el ateniense y el de Andrónico el peripatético[105]: el primero

[105] Apolodoro, el ateniense, fue un polígrafo del siglo II a. C. Andrónico, el peripatético, o Andrónico de Rodas editó las obras de Aristóteles en la segunda mitad del siglo I a. C.

agrupó las obras del comediógrafo Epicarmo repartiéndolas en diez tomos, y el segundo distribuyó por disciplinas las de Aristóteles y Teofrasto, agrupando en una misma disciplina los temas apropiados. Pues así yo también, siendo 54 los tratados de Plotino de que dispongo, los he distribuido en seis *Enéadas*[106], siéndome grato haber topado con un número perfecto, el seis, y con estos grupos de nueve[107], y he reunido los tratados asignando a cada *Enéada* los temas que le son apropiados, dando además un puesto prioritario a los problemas más sencillos. La primera *Enéada* contiene, efectivamente, los tratados de carácter más bien ético. Helos aquí:

I 1. *Qué es el animal y qué el hombre*
Encabezamiento: «Los placeres y las penas...»

I 2. *Sobre las virtudes*
Encabezamiento: «Puesto que los males residen acá...»

I 3. *Sobre la dialéctica*
Encabezamiento: «¿Qué arte, qué método...»

I 4. *Sobre la felicidad*
Encabezamiento: «El buen vivir y el ser feliz...»

I 5. *De si la felicidad depende de la duración*
Encabezamiento: «La felicidad ¿se acrecienta...»

I 6. *Sobre la belleza*
Encabezamiento: «La belleza se da en el ámbito de la vista...»

---

106 Es decir, en seis grupos de nueve.

107 Seis y nueve son, respectivamente, el duplo y el cuadrado de tres, que es el número del Todo (= principio, medio y fin), es decir, de lo perfecto (Aristóteles, *De caelo* 268 a 10-24).

I 7. *Del Bien primario y de los otros bienes*
Encabezamiento: «¿Puede decirse que el bien de cada ser consista en otra cosa...»

I 8. *De dónde provienen los males*
Encabezamiento: «Los que investigan de dónde provienen los males...»

I 9. *Del quitarse la vida razonablemente*
Encabezamiento: «No te quitarás la vida, para que no salga...»

Éstos son, pues, los tratados comprendidos en la primera *Enéada*, que abarca temas de carácter más bien ético. La segunda, que agrupa los temas físicos, comprende los tratados sobre el cosmos y los relacionados con el cosmos. Helos aquí:

II 1. *Sobre el cosmos*
Encabezamiento: «Al afirmar que el cosmos ha existido siempre anteriormente...»

II 2. *Sobre la rotación celeste*
Encabezamiento: «¿Por qué se mueve circularmente...»

II 3. *Sobre si los astros influyen*
Encabezamiento: «Que el movimiento de los astros presagia...»

II 4. *Sobre las dos materias*
Encabezamiento: «La llamada materia...»

II 5. *Sobre lo que está en potencia y lo que está en acto*
Encabezamiento: «Se suele decir que tal cosa está en potencia y tal otra en acto...»

II 6. *Sobre la cualidad y la forma*
Encabezamiento: «¿Es verdad que el Ser es distinto de la Sustancia...»

II 7. *Sobre la compenetración total*
Encabezamiento: «Acerca de la compenetración total...»

II 8. *De cómo las cosas vistas de lejos aparecen pequeñas*
Encabezamiento: «¿Es verdad que las cosas lejanas aparecen más pequeñas...»

II 9. *Contra los que dicen que el Demiurgo del cosmos es malo y que el cosmos es malo*
Encabezamiento: «Por lo tanto, puesto que se nos ha manifestado...»

La tercera *Enéada,* que contiene todavía los tratados relativos al cosmos, abarca los siguientes tratados sobre especulaciones cosmológicas:

III 1. *Sobre la fatalidad*
Encabezamiento: «Todas las cosas que devienen...»

III 2. *Sobre la providencia, libro I*
Encabezamiento: «Atribuir a la espontaneidad...»

III 3. *Sobre la providencia, libro II*
Encabezamiento: «¿Qué pensar, pues, de estas cosas...»

III 4. *Sobre el Demon al que hemos cabido en suerte*
Encabezamiento: «Hay principios cuyas hipóstasis...»

III 5. *Sobre el amor*
Encabezamiento: «Sobre si el amor es un dios...»

III 6. *Sobre la impasibilidad de las cosas incorpóreas*
Encabezamiento: «Cuando decíamos que las percepciones no son afecciones...»

III 7. *De la eternidad y el tiempo*
Encabezamiento: «La eternidad y el tiempo...»
III 8. *Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno*
Encabezamiento: «Si comenzáramos bromeando...»
III 9. *Miscelánea*
Encabezamiento: «La Inteligencia —dice (Platón)— ve contenidas...»

Estas tres *Enéadas* nosotros las hemos colocado y dispuesto en un solo volumen. Mas el tratado *Sobre el Demon al que hemos cabido en suerte* lo hemos colocado también en la tercera *Enéada* porque estudia de modo general lo relativo a él; y, de hecho, este problema se encuentra tratado también por los que examinan lo consiguiente a la generación de los hombres. Lo mismo vale de la ubicación del *Sobre el amor*. El *Sobre la eternidad y el tiempo* lo hemos colocado aquí por su tratamiento del tiempo. El *Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno* está colocado aquí por su sección sobre la naturaleza.

Tras los tratados relativos al cosmos, a la cuarta *Enéada* le han tocado los relativos al alma. Helos aquí:

IV 2. *Sobre la esencia del alma, libro I*[108]
Encabezamiento: «Cuál sea la esencia del alma...
IV 1. *Sobre la esencia del alma, libro II*
Encabezamiento: «En el mundo inteligible...»
IV 3. *Problemas acerca del alma, libro I*
Encabezamiento: «Acerca del alma, cuantos problemas hay que solucionar...»
IV 4. *Problemas acerca del alma, libro II*
Encabezamiento: «¿Qué dirá, pues...»

[108] En la edición porfiriana el tratado numerado, actualmente, como IV 2 iba delante del numerado como IV 1.

IV 5. *Problemas acerca del alma, libro III, o sobre la visión*
Encabezamiento: «Puesto que hemos aplazado el estudio...»
IV 6. *Sobre la percepción y la memoria*
Encabezamiento: «Puesto que negamos que las percepciones sean impresiones...»
IV 7. *Sobre la inmortalidad del alma*
Encabezamiento: «Si cada uno es inmortal...»
IV 8. *Sobre la bajada del alma a los cuerpos*
Encabezamiento: «Muchas veces, despertándome...»
IV 9. *Si todas las almas son una sola*
Encabezamiento: «¿Por ventura, del mismo modo que decimos que el alma de cada uno...»

Así pues, la cuarta *Enéada* contiene los temas relativos al alma misma. La quinta contiene los relativos a la Inteligencia; pero cada uno de los tratados comprende también, en ciertos pasajes, temas sobre lo que está más allá, sobre la inteligencia inmanente en el alma y sobre las Ideas. Helos aquí:

V 1. *Sobre las tres Hipóstasis principales*
Encabezamiento: «¿Cuál es la causa...»
V 2. *Sobre la génesis y el orden de los posteriores al Primero*
Encabezamiento: «El Uno es todas las cosas...»
V 3. *Sobre las Hipóstasis cognitivas y sobre lo que está más allá*
Encabezamiento: «El sujeto autopensante ¿por ventura debe ser multiforme...»
V 4. *De qué manera lo posterior al Primero procede del Primero. Sobre el Uno*
Encabezamiento: «Si se da algo posterior al Primero, es necesario que provenga de aquél...»

V 5. *Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien*
Encabezamiento: «La Inteligencia, la verdadera Inteligencia...»
V 6. *Que lo que está más allá del Ente no piensa. Cuál sea el pensante primario y cuál el secundario*
Encabezamiento: «Hay dos clases de pensantes...»
V 7. *De si hay Formas aun de los individuos*
Encabezamiento: «Si aun del individuo...»
V 8. *Sobre la Belleza inteligible*
Encabezamiento: «Puesto que decimos que quien haya llegado a la contemplación de lo inteligible...»
V 9. *Sobre la Inteligencia, las Ideas y el Ser*
Encabezamiento: «Todos los hombres, en cuanto nacen...»

26 También las *Enéadas* cuarta y quinta las hemos englobado en uno solo volumen, y la restante *Enéada* sexta, en otro volumen, de manera que los escritos completos de Plotino estén distribuidos en tres volúmenes, de los que el primer volumen contiene tres *Enéadas*, el segundo dos y el tercero una.

He aquí los tratados del tercer volumen, los de la *Enéada* sexta:

VI 1. *Sobre los géneros del ser, libro I*
Encabezamiento: «Sobre los seres, cuántos y cuáles...»
VI 2. *Sobre los géneros del ser, libro II*
Encabezamiento: «Puesto que hemos concluido nuestro examen sobre los supuestos diez géneros...»

VI 3. *Sobre los géneros del ser, libro III*
Encabezamiento: «Cuál es nuestra opinión sobre la Esencia...»

VI 4. *Que el Ente, siendo uno y el mismo, está todo a la vez en todas partes, libro I*
Encabezamiento: «El alma ¿está por ventura presente al universo en todas partes...»

VI 5. *Que el Ente, siendo uno y el mismo, está todo a la vez en todas partes, libro II*
Encabezamiento: «Que lo que es uno y lo mismo numéricamente está todo a la vez en todas partes...»

VI 6. *Sobre los Números*
Encabezamiento: «¿Es verdad que la multiplicidad es un abandono de la unidad...»

VI 7. *De cómo vino a la existencia la multiplicidad de las Ideas. Sobre el Bien*
Encabezamiento: «Cuando Dios envió a encarnarse...»

VI 8. *Sobre lo voluntario y sobre la voluntad del Uno*
Encabezamiento: «¿Cabe preguntarse, en el caso de los dioses, si hay algo que esté a su arbitrio...»

VI 9. *Sobre el Bien o el Uno*
Encabezamiento: «Todos los seres por la unidad son seres...»

Éste es, pues, el modo como hemos organizado los tratados, que suman cincuenta y cuatro, en seis *Enéadas*. Sobre ciertos pasajes de ellos, sin plan fijo, hemos redactado *Comentarios*[109] en atención a aquellos compañeros nuestros que nos apremiaron a que escribié-

[109] Sobre los «comentarios», «argumentaciones» y «sumarios», cf. *Introd. gen.*, secc. 84.

semos sobre aquellos pasajes que ellos mismos pedían se les aclarasen. Y no sólo eso. También hemos compuesto los *Sumarios* de todos los tratados —exceptuado el *Sobre la belleza,* porque nos faltaba— según el orden cronológico de su circulación. Mas en la presente edición, no sólo están a disposición del lector los *Sumarios* de los tratados uno a uno, sino que también hay *Argumentaciones,* que están numeradas con la misma numeración que los *Sumarios.*

Y ahora, recorriendo cada uno de los tratados, vamos a tratar de añadir la puntuación y corregir los errores de dicción, si los hubiere. Y cualquier otra cosa que se nos ocurra, la tarea misma nos lo irá indicando.

PLOTINO

ENÉADAS I-II

ENÉADA I

He aquí el contenido de la *Enéada* primera del filósofo Plotino *:

I 1. Sobré qué es el animal y qué el hombre.
I 2. Sobre las virtudes.
I 3. Sobre la dialéctica.
I 4. Sobre la felicidad.
I 5. Sobre si la felicidad se acrecienta con el tiempo.
I 6. Sobre la belleza.
I 7. Del bien primario y de los otros bienes.
I 8. Sobre qué son los males y de dónde provienen.
I 9. Sobre el suicidio.

---

* El lector observará que los títulos de este índice no siempre coinciden exactamente ni con los de la lista cronológica ni con los de la sistemática de la *Vida* (caps. 4-6 y 24-26). Valga esta observación para los índices de las *Enéadas* restantes.

I 1 (53)[1] SOBRE QUÉ ES EL ANIMAL Y QUÉ EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

El presente tratado, cronológicamente el penúltimo, fue escrito por Plotino en el último año de su vida (*Vida* 6, 16-25). Porfirio lo colocó el primero de todos basándose, probablemente, en que la verdadera filosofía debe comenzar por el conocimiento de sí mismo. Este tratado es, en efecto, la última palabra de Plotino sobre el hombre, una brillante síntesis de la nueva antropología elaborada a lo largo de los tratados de las etapas media y tardía[2]. Partiendo del examen crítico del sujeto de los fenómenos de la vida sensitivo-afectiva, moral e intelectiva, el hombre se nos presenta, en I 1, como un conjunto unitario de tres niveles superpuestos: el ínfimo, por el que el hombre es bestia; el medio, por el que el hombre es específicamente hombre, y el supremo, por el que el hombre, participando en las dos primeras Hipóstasis, se transciende a sí mismo[3]. Aunque los temas se entrecruzan a veces de tal modo que es imposible deslindarlos netamente, podemos agruparlos en cinco secciones[4].

---

[1] El número entre paréntesis indica el puesto que ocupa el tratado en el orden cronológico. Valga esta observación para todos los tratados.

[2] Cf. mi art. de *Pensamiento* 35 (1979), 315-346.

[3] Cf. *Introd. gen.*, seccs. 66-70.

[4] De los tratados de la primera *Enéada* hay edición bilingüe (griego-español), con trad. y notas de J. D. GARCÍA BACCA, Buenos Aires, 1948.

SINOPSIS

I. PROBLEMA (cap. 1).—¿Cuál es el sujeto de las emociones y de las acciones y opiniones resultantes de aquéllas? ¿Cuál, el de los razonamientos, opiniones e intelecciones? ¿Cuál, el del presente examen crítico? Y, ante todo, ¿cuál es el sujeto de la sensibilidad?

II. EL SUJETO DE LA VIDA SENSITIVO-AFECTIVA (2, 1-7, 6).

1. El sujeto de las sensaciones y de las emociones no es ni el alma a solas, considerada en su esencia (cap. 2),
2. ni el alma en el cuerpo, usuaria del cuerpo y mezclada con él de uno u otro modo (caps. 3-4),
3. ni el compuesto de alma y cuerpo en el sentido aristotélico (cap. 5),
4. sino el animal en el sentido de compuesto de un cuerpo específico y de un destello emitido por el alma (6, 1-7, 6).

III. SÍNTESIS ANTROPOLÓGICA (7, 6-8, 23).

1. El compuesto animal está presidido y controlado por el hombre en cuanto sujeto de las percepciones y de los razonamientos, opiniones e intelecciones derivados de aquéllas (7, 6-18).
2. El animal total consta de la bestia inferior y del hombre verdadero, especificado por su racionalidad (7, 18-24).
3. El intelecto del alma está presidido por dos niveles superiores correspondientes a las dos primeras Hipóstasis (8, 1-10).
4. El hombre propiamente dicho es el alma, que consta de una esencia indivisa y de la que se divide, o mejor, aparenta dividirse en los cuerpos proyectando en ellos, cual en espejos, una serie de imágenes suyas (8, 10-23).

IV. EL SUJETO DE LA VIDA MORAL (caps. 9-12).

1. El error y el pecado son propios del compuesto animal, mientras que el hombre mismo ni yerra ni peca,

dado que lo propio del primero es lo corporal, mientras que lo propio del segundo es la vida intelectiva (cap. 9).

2. Lo propio del hombre verdadero son las virtudes intelectivas, mientras que lo propio del compuesto animal son las virtudes prácticas (cap. 10).
3. En los niños y en las bestias el campo de la consciencia es muy reducido (cap. 11).
4. El alma real es impecable: el pecado, el castigo y la bajada al cuerpo y al Hades son propios de «la otra especie de alma» (cap. 12).

V. El sujeto de la vida intelectiva (cap. 13). — El sujeto del presente examen crítico es el hombre en cuanto alma. La vida intelectiva transciende la del compuesto animal y es propia del hombre.

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
8,19	πᾶν ἄλλο	πᾶν ⟨ὃ⟩ ἄλλο adieci [5].

[5] De este modo se obtiene un sentido satisfactorio: «toda la que se llama (*i. e.*, en el *Timeo* 69 c 7) la otra especie de alma». Cf. 12, 9 y 21. Con ello retiro la enmienda ligeramente distinta que propuse en *Emerita* 43 (1975), 187.

¿Cuál será el sujeto de los placeres y de las penas, de los temores y de los atrevimientos, de los apetitos, de las aversiones y del dolor? Porque el sujeto será o el alma, o el alma que se vale del cuerpo o algún tercero resultante de ambos. Y éste puede ser de dos clases: o la mezcla u otra cosa distinta resultante de la mezcla[1]. Dígase lo mismo de los resultados, tanto acciones como opiniones, de esas emociones. Así pues, también hay que investigar si el sujeto del razonamiento y de la opinión es el mismo que el de las emociones o si lo es en unos casos pero no en otros[2]. Pero también hay que considerar las intelecciones, cómo son y cuál es el sujeto de ellas, así como también cuál será este mismo sujeto que examina y lleva a cabo la inves-

[1] Plotino propone tres posibles hipótesis sobre el sujeto de las emociones; pero, como la tercera se subdivide en dos, resultan en total cuatro, que serán estudiadas sucesivamente: 1) el alma, es decir, el alma en su verdadera esencia, desligada del cuerpo y de la otra especie de alma o imagen de alma que se le añade al encarnarse (tema del cap. 2); 2) el alma que se vale del cuerpo, es decir, el alma encarnada y mezclada, como sea, con el cuerpo (tema de los caps. 3-4); 3) la mezcla, es decir, el compuesto de alma y cuerpo en el sentido aristotélico (tema del cap. 5); 4) otra cosa distinta resultante de la mezcla, es decir, el compuesto en el sentido plotiniano de compuesto de un cuerpo específico y un destello (= la otra especie de alma o imagen del alma) emitido por el alma. Desechadas las tres primeras hipótesis, Plotino opta decididamente por la cuarta (tema de 6, 1-7, 6).

[2] Esta distinción obedece a que hay pseudorrazonamientos (9, 8-9; cf. 9, 18-22) y pseudoopiniones (III 6, 4, 18-21), que son más propios del compuesto que del alma.

tigación y la crítica sobre estas cosas. Y, primero, cuál es el sujeto de la sensibilidad. Conviene, efectivamente, comenzar por ella, puesto que las emociones o son una clase de sensaciones o no se dan sin la sensación.

2 Pero primero hay que estudiar el alma. El alma y la esencia de alma ¿son dos cosas distintas? Porque si lo son, el alma será un compuesto, y ya no será absurdo —si, aun en este caso, lo permitiere el razonamiento— que el alma reciba y que sea ella el sujeto de tales emociones y, en general, de los hábitos y de las disposiciones peores y mejores. Pero si no, si el alma y la esencia de alma son lo mismo, el alma será una forma no susceptible de todas esas actividades que transmite a otro pero reteniendo en sí misma, como connatural a sí misma, la actividad, sea cual fuere, que nos descubra el razonamiento[3]. Porque así es como se la podrá llamar de verdad inmortal, pues que lo inmortal e incorruptible debe ser impasible, dando de sí a otro de algún modo, pero sin recibir de otro nada más que cuanto recibe de los que le anteceden, de los cuales, aun siendo superiores, no está desconectado. Porque un ser de tal calidad, no siendo susceptible de ninguna cosa exterior, ¿de qué puede temer? Sólo teme aquello que sea capaz de padecer. Y, por tanto, tampoco es atrevido. ¿Cabe atrevimiento en quienes no están en presencia de cosas temibles? ¿Caben apetitos, cuando los apetitos se satisfacen mediante el cuerpo,

[3] En este pasaje introductorio (2, 1-9), Plotino distingue dos modos de concebir el alma (cf. 12, 6-12): 1) el alma a solas o alma verdadera desvinculada de la imagen de alma que se le añade al encarnarse en el cuerpo; así entendida, alma y esencia de alma son la misma cosa; y así la entiende Plotino en este capítulo; 2) el alma como suma o compuesto de dos entidades: el alma verdadera y la imagen de alma. Pero, aun en este caso, el razonamiento no permite que sea el alma el sujeto de las emociones; lo es, más bien, el compuesto de cuerpo e imagen de alma.

según que éste se vacíe o se llene, siendo distinto del alma quien se llena o se vacía?

—Y de mezcla, ¿cómo está?

—¡Si lo sustancial no es miscible!

—¿Y de infiltración de ciertas cosas?

—Eso sería afanarse por dejar de ser lo que es. Y el dolor está más lejos todavía. Pero apenarse, ¿cómo o de qué? Precisamente lo que es simple en esencia es autosuficiente, porque permanece en su propia esencia tal como es. Y ¿qué se le agrega, para que sienta placer, si nada, ni aun lo bueno, se le agrega? Lo que es, lo es por siempre. Es más, tampoco tendrá sensación, y ni el razonamiento ni la opinión se darán en aquel ser, porque la sensación es la recepción de una forma o de una afección del cuerpo, y el razonamiento y la opinión tienen su origen en una sensación. Acerca de la intelección, hay que examinar el cómo, caso que se la permitamos; y lo mismo ha de decirse del placer puro, si es que le sobreviene al alma cuando está sola.

De todos modos, hay que suponer que el alma está 3
en el cuerpo[4], sea que exista antes que el cuerpo, sea que exista en el cuerpo, pues de la unión del cuerpo y del alma «el conjunto recibió el nombre de animal»[5].

Pues bien, si el alma se vale del cuerpo como de instrumento, no está forzada a recibir las afecciones venidas a través del cuerpo, como tampoco los artesanos las afecciones de sus instrumentos. Bien puede ser, en cambio, que reciba la sensación forzosamente, puesto que no puede valerse de su instrumento sino conociendo por la sensación las afecciones del exterior. Y es que valerse de los ojos, ya es ver.

[4] Plotino pasa ahora a estudiar la segunda hipótesis (caps. 3-4): el alma en el cuerpo en el sentido platónico (*Alcibíades* I 129 e-130 a) de «usuaria del cuerpo» y, por tanto, mezclada de uno u otro modo con él.

[5] Cita del *Fedro* platónico (246 c 5).

—Pero es que el ver lleva consigo daños y, en consecuencia, molestias, dolores y, en general, cuanto es inherente al cuerpo; y, consiguientemente, también apetitos cuando el alma busca la curación de su instrumento.

—Pero ¿cómo van a llegar hasta ella las afecciones venidas del cuerpo? Un cuerpo transmitirá afecciones suyas a otro cuerpo; pero el cuerpo al alma ¿cómo? Eso sería como si, al experimentar alguien una afección, la experimentara otro. Porque, en la medida en que uno es el que se vale y otro el instrumento de que se vale, están separados el uno del otro. Al menos, el que concede que quien se vale es el alma, la separa.

—Pero antes de separarla por la filosofía, ¿cómo estaba?

—Estaba mezclada.

—Pero si estaba mezclada, es que o había una fusión, o estaba como «entrelazada»[6], o como una forma no separada, o como una forma en contacto, al modo del timonel, o una parte de ella de este modo y otra de aquel otro[7]; quiero decir en el sentido de que una parte está separada, y es la que se vale[8], y otra

---

6 Cita del *Timeo* (36 e 2).

7 Plotino considera aquí cinco modos de cómo el alma puede estar mezclada con el cuerpo: 1) fusionada, en el sentido estoico de compenetración total de tipo físico; 2) como entrelazada: partículas de alma entreveradas con partículas de cuerpo; 3) como forma no separada, al modo aristotélico; 4) como forma en contacto al modo del timonel (*i. e.*, en realidad, separada); 5) una parte de ella (= la superior) de este modo (= separada) y otra (=la inferior) de aquel otro (=mezclada de cualquiera de los tres primeros modos). En el cap. 4, Plotino estudiará sucesivamente los tres primeros modos, dejando de lado el 4) y el 5): el 4) porque, en realidad, no implica ningún tipo de mezcla, y el 5) porque es reductible (por lo que toca al alma inferior) a los tres primeros.

8 Esta parte separada es la que se vale, entiéndase, no del cuerpo (puesto que, propiamente, la que se vale del cuerpo es

mezclada de cualquier modo y sirviendo de instrumento a la que se vale de ella, en tal modo que la filosofía pueda orientar esta misma parte que sirve de instrumento hacia la que se vale de ella y apartar a la que se vale, en cuanto no medie una necesidad absoluta, de aquella de que se vale, de modo que ni siquiera haya de valerse siempre.

Supongamos, pues, que está mezclada[9]. Ahora bien, 4
si está mezclada, la parte peor, el cuerpo, saldrá ganando, y la otra, el alma, perdiendo. El cuerpo saldrá ganando al participar de la vida, y el alma perdiendo al participar de la mortalidad e irracionalidad. Entonces, ¿cómo es posible que lo que ve mermada de cualquier modo su vida reciba como incremento la sensibilidad? Bien al contrario, será el cuerpo el que, al recibir la vida, participará de la sensación y de las afecciones resultantes de la sensación. Y será el cuerpo, por tanto, el que también desee —pues él es quien ha de disfrutar de las cosas que desee— y el que tema por sí, pues él es quien ha de fracasar en la consecución de sus placeres y quien ha de corromperse. Pero hay que inquirir si este tipo de mezcla no será tan imposible como si alguien dijera que una línea está mezclada con lo blanco, o sea, una naturaleza con otra diferente[10].

Pero lo de «entrelazada», no hace que las cosas entrelazadas experimenten las mismas afecciones, sino que es posible que lo entrelazado sea impasible, y así, es posible que el alma, aun permeando al cuerpo, con todo, al igual que la luz, no experimente las afecciones

---

la inferior, cf. VI 7, 5, 23-25), sino de la otra, de la inferior, mientras que esta otra tiene rango de instrumento de que se vale la superior.

9 En 4, 1-12, Plotino estudia el primer modo de unión: «mezclada» en el sentido de «fusionada», que es el único tipo de mezcla propiamente dicha, y lo rechaza reduciéndolo al absurdo.

10 Reminiscencia de Aristóteles, *De gen. et corr.* I 7, 323 b 26.

de aquél, sobre todo si lo permea de tal modo que esté compenetrada del todo con él. No por eso, pues, experimentará las afecciones del cuerpo, por estar entrelazada [11].

¿Estará en el cuerpo como la forma en la materia? En primer lugar, estará como forma separada, puesto que es sustancia, y así estará más bien en calidad de quien se vale del cuerpo. Pero si es para el cuerpo como la figura impuesta al hierro es para el hacha [12] (y será el compuesto de ambos, el hacha, quien realice cuanto realice el hierro así configurado, sólo que por razón de la figura), entonces todas las afecciones comunes se las atribuiremos más bien al cuerpo, sólo que al cuerpo específico, «al natural orgánico poseedor de vida en potencia» [13]. Es que es absurdo —dice (Aristóteles)— «afirmar que el alma teje» [14]. Luego también que apetece y que se apena. Ello es más bien propio del animal [15].

5 Ahora bien, por «el animal» hay que entender o el cuerpo específico, o el compuesto de alma y cuerpo o un tercero distinto resultante de ambos [16]. Pero sea

---

[11] Pero no en el sentido estoico de la compenetración *física total*, sino en el de la *unión inconfusa* de Amonio (cf. *Introd. gen.*, secc. 3).

[12] Con el ejemplo del hacha, expresa Aristóteles la unión hilomórfica del alma con el cuerpo (*Acerca del alma* II 1, 412 b 11-15).

[13] Cita de Aristóteles (*ibid.*, 412 a 27-28).

[14] *Ibid.* 408 b 12-13.

[15] Es decir, es, más bien, el animal el que apetece y se apena. Esto nos lleva a la hipótesis 3.ª, tema del capítulo 5.

[16] El «animal» de 5, 1 corresponde a la 3.ª hipótesis de 1, 2-5 («algún tercero resultante de ambos»), pese a que hay cierta incongruencia aparente; allá la 3.ª hipótesis se subdividía en dos (cf. n. 1), mientras que aquí se consideran tres sentidos posibles de «animal». Pero la incongruencia es sólo aparente. De hecho, el primer sentido de «animal» (= «el cuerpo específico») queda relegado para más adelante (cf. n. sig.). Quedan, pues,

como fuere, es preciso o que el alma se mantenga impasible, siendo causa para otro de tal afección, o que también ella sea afectada junto con el cuerpo, y que sea afectada, experimentando ya sea la misma afección, ya una similar; por ejemplo, que el animal apetezca de un modo y la facultad apetitiva actúe o sea afectada de otro.

Ahora bien, el cuerpo específico habrá de ser examinado más adelante [17]. Pero que el compuesto de alma y cuerpo sea capaz de apenarse, ¿cómo es posible? ¿Acaso porque, estando el cuerpo en una disposición determinada y penetrando la afección hasta la sensación, la sensación termina en el alma? Pero todavía no está claro cómo surge la sensación. ¿O tal vez porque la pena parte de una opinión, de un juicio sobre la presencia de algún mal para uno mismo o para alguno de los familiares, y luego de ahí le sobreviene al cuerpo y, en general, a todo el animal una modificación penosa? Pero todavía no está claro cuál es el sujeto de esa opinión, si el alma o el compuesto. Además, la opinión relativa al mal de alguien no lleva consigo el sentimiento de pena. Porque bien puede ser que por la presencia de esa opinión no sobrevenga en absoluto el sentimiento de pena ni, respectivamente, el de ira por la ocurrencia de la opinión de verse despreciado, ni se suscite, a su vez, el deseo por la opinión

otros dos: 1) «el compuesto de alma y cuerpo», que corresponde a «la mezcla» de 1, 4 (= el animal en sentido aristotélico), tema del presente capítulo, y 2) «un tercero distinto resultante de ambos», que corresponde a «otra cosa distinta resultante de la mezcla» de 1, 4-5 (= el animal en sentido plotiniano), tema de los caps. 6-7.

17 El «cuerpo específico» es sólo uno de los dos componentes del «animal» en sentido plotiniano; por eso queda relegado para más adelante (7, 1-6).

de la presencia de un bien. ¿Cómo, pues, pueden ser comunes estos sentimientos?[18].

—Pues porque el apetito es propio de la facultad apetitiva, la ira de la irascible y la tendencia a algo, en general, de la desiderativa.

—Pero no por eso serán comunes todavía, sino del alma sola.

—No, sino que también lo serán del cuerpo, porque la sangre y la bilis han de hervir, y el cuerpo ha de estar en una disposición determinada para que suscite el deseo, como sucede en el apetito venéreo. Concedido, eso sí, que el deseo del bien no sea un sentimiento común, sino propio del alma, lo mismo que otros; no hay una teoría que admita que todos sean del compuesto. Pero cuando el hombre tenga deseo de placeres venéreos, será, sí, el hombre quien apetezca, pero en otro sentido también estará apeteciendo la facultad apetitiva.

—¿En qué sentido? ¿Porque será el hombre quien dé comienzo al apetito, pero le seguirá la facultad apetitiva? Pero ¿cómo pudo el hombre apetecer en absoluto sin haberse excitado antes la facultad apetitiva?

—Será la facultad apetitiva la que dé comienzo.

—Pero si el cuerpo no está previamente dispuesto de una manera determinada, ¿de dónde tomará comienzo?

6 Pero quizá sea preferible decir en general[19] que son los poseedores de las potencias los que, por estar éstas presentes, actúan en virtud de ellas, pero que ellas

[18] La opinión mental que acompaña a los sentimientos de vergüenza, temor, ira y demás no conturba al alma misma (III 6, 3-4). Sobre la concepción de las pasiones en Plotino, cf. mi art. de *Pensamiento*, 337-340.

[19] Plotino pasa aquí a exponer su propia teoría (4.ª hipótesis de 1, 1-5). El cap. 6 es preparatorio: principio general de la inmutabilidad de las potencias y respuesta a varias objeciones.

mismas permanecen inmóviles mientras proveen de poder a los que las poseen. Y, si esto es así, es posible que, al ser afectado el animal, la causa de que viva permanezca impasible, aun habiéndose entregado al compuesto, siendo el poseedor el sujeto de las afecciones y de las actividades. Y, si esto es así, la vida misma, en general, no será propia del alma, sino del compuesto. O mejor, no será del alma la vida del compuesto[20]. Y tampoco será la potencia sensitiva la que sienta, sino el poseedor de la potencia.

—Pero si la sensación es un movimiento que, a través del cuerpo, termina en el alma, ¿cómo no ha de sentir el alma?

—Pues porque, estando presente la potencia sensitiva y por estar ésta presente, será el compuesto el que sienta cuanto sienta.

—Pero si la potencia no se excita, ¿cómo podrá todavía sentir el compuesto, si no se incluye en la cuenta el alma ni la potencia psíquica?

Concedamos que es el compuesto el que siente por 7
la presencia del alma, no porque un alma de tal calidad[21] se entregue al compuesto o al otro componente, sino porque es ella la que, de la unión de un cuerpo específico con una especie de luz emitida por ella, produce la naturaleza del animal como una entidad distinta; y esta entidad distinta es el sujeto de la sensibilidad y de todas las otras afecciones que hemos enumerado como propias del animal[22].

---

20 La vida del cuerpo animado es una imagen de la vida del alma (IV 3, 10, 39-40).

21 No es «un alma de tal calidad» (= el alma verdadera) la que baja y se entrega al cuerpo o al compuesto animal, sino una imagen suya emitida por ella a modo de destello (12, 21-26). Sobre esta imagen del alma, cf. *Introd. gen.*, seccs. 67 y 73.

22 Con esto se pone fin al problema del sujeto de las emociones o pasiones.

—Pero ¿cómo es que somos «nosotros» los que sentimos? [23].

—Pues porque no nos hemos liberado del tal animal, no obstante la presencia en nosotros de elementos más valiosos en la formación de la sustancia total del hombre, constituida por una multiplicidad. Ahora bien, la potencia sensitiva del alma no debe ser perceptiva de las cosas sensibles, sino más bien de las impresiones originadas en el animal por la sensación. Porque éstas son ya inteligibles. De manera que la sensación exterior es una imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, es contemplación impasible de solas formas [24]. Y precisamente de estas formas, de las que el alma recibe ya, ella sola, su señorío sobre el animal, es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones [25]. Y aquí es donde principalmente está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros, pero «nosotros» somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal. Pero no habrá dificultad en llamar animal al conjunto, mixto en su parte inferior, mientras que lo de ahí para arriba coincide aproximadamente con el hombre verdadero. Aquello otro es «la parte leonina» y «la bestia

---

[23] Plotino pasa ahora a esbozar una síntesis antropológica (7, 6-8, 23) centrándose en el sentido de «nosotros», término técnico para referirse al hombre y al yo del hombre.

[24] Plotino distingue aquí netamente entre «sensación» y «percepción», expresables ambas por una sola palabra griega (*aísthēsis*). En la impresión sensorial recibida por el órgano Plotino distingue dos aspectos (IV 4, 23, 31-32): por una parte, es una afección (*páthos*) y, por otra, una forma (*eîdos*). La percepción consiste en la contemplación impasible de estas formas. La facultad sensitiva con que son percibidas es a la vez una facultad motriz (*Introd. gen.*, secc. 71). Por eso, gracias a ella, el alma ejerce su señorío sobre el animal.

[25] Estas intelecciones son las obtenidas de los sensibles por abstracción, no las primarias, derivadas de la inteligencia (cf. IV 7, 8, 14-23).

abigarrada» en general[26]. Porque como el hombre coincide con el alma racional, siempre que razonamos, somos «nosotros» quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma.

—Y con la Inteligencia, ¿en qué relación estamos? 8
Me refiero no a la inteligencia que el alma posee como hábito posesivo del contenido derivado de la Inteligencia, sino a la Inteligencia en sí[27].

—Pues aun ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común, o como propia o como común a todos y propia a un tiempo: como común, porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así que también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y como separadas; en la inteligencia, todas juntas[28].

—Y a Dios, ¿cómo lo poseemos?[29].

—Como montado sobre la naturaleza inteligible y sobre la Esencia real; y a nosotros nos poseemos como terceros a partir de aquél, compuestos —dice (Pla-

---

26 Citas de la *República* de Platón (590 a 9 y 588 c 7). La «parte leonina» es la irascible, y la «bestia abigarrada», la apetitiva, y ambas juntas forman la «otra especie de alma» del *Timeo* (69 c 7). Cf. *infra*, n. 32.

27 El contenido propio de la inteligencia del alma no son las Formas, sino los «logoi» derivados de la Inteligencia.

28 Sobre la presencia de las Hipóstasis divinas en el alma humana, cf. *Introd. gen.*, secc. 70. Aquí «en el alma» quiere decir en la inteligencia del alma, y las Formas que hay en ella «como desarrolladas y como separadas» son, en realidad, los «logoi» (cf. n. ant., y III 5, 9, 1-5); «en la inteligencia» quiere decir en el nivel superior por el que el alma participa de la Inteligencia transcendente y la posee como algo propio.

29 Aquí «Dios» es la primera Hipóstasis (*Introd. gen.*, secc. 24).

tón)[30]— «de la esencia indivisa», de la de arriba, «y de la dividida en los cuerpos», la cual hay que entender que está dividida en los cuerpos porque se da a las magnitudes del cuerpo de cada animal individual en todo su tamaño, puesto que también se da al universo entero sin dejar de ser una sola. O mejor, porque aparenta estar presente en los cuerpos iluminándolos y convirtiéndolos en animales, sin entrar ella misma en composición con el cuerpo, sino quedándose ella pero emitiendo imágenes de sí misma como un rostro que se reflejara en muchos espejos. Y la primera imagen es la sensación que se da en el compuesto[31]. Luego, de ésta proviene a su vez toda la que se llama «otra especie de alma»[32] —proviniendo siempre una parte de otra— y termina en la generativa e incrementativa y, en general, productiva de otro y realizadora de un producto distinto de la productiva misma, mientras la productiva misma está vuelta a su producto.

9 Por consiguiente, la naturaleza de aquella alma nuestra estará libre de culpa de cuantos males el hombre hace y padece. Éstos son propios del animal, o sea, del compuesto, es decir, «compuesto» en el sentido dicho[33].

—Pero si la opinión y el razonamiento son propios del alma, ¿cómo puede ésta ser impecable? La opinión

---

[30] *Timeo* 35 a. Nótese que Plotino identifica aquí a «nosotros» (=al hombre) con el alma.

[31] Esta «sensación que se da en el compuesto» es la descrita anteriormente (7, 12-13) como «sensación exterior» e «imagen de la percepción». Coincide con la «sensación irracional» del *Timeo* (69 d 4-5) mezclada con las pasiones como prerrequisito de las mismas. Por eso dice Plotino a continuación que de ella proviene la «otra especie de alma».

[32] *Timeo* 69 c 7. La expresión reaparece en 12, 9 y 21.

[33] Es decir, tal como se ha explicado en 7, 1-6. Cf. *Helmantica* 28 (1977), 241-242.

es, en efecto, falaz, y muchos de los males los obramos por causa de ella.

—Es verdad que obramos el mal vencidos por la parte inferior (pues «nosotros» somos una multiplicidad), sea por el apetito, sea por la ira, sea por una imagen mala (pero el llamado razonamiento de cosas falsas es, en realidad, una imaginación que no aguardó al juicio de la razón [34]); pero obramos el mal porque cedemos a las partes inferiores, del mismo modo que, en el dominio de la sensación, le acontece al sentido común ver cosas falsas antes de valerse del juicio crítico de la razón [35]. La inteligencia, en cambio, o toca o no toca. Luego es impecable [36].

—Según eso, habrá que decir que somos «nosotros» los que tocamos o no tocamos el inteligible que hay en la inteligencia.

—Más bien, el inteligible que hay en nosotros, ya que es posible tenerlo y, sin embargo, no tenerlo a mano [37].

Hemos distinguido, pues, las cosas comunes de las propias basándonos en que las unas son corporales, es decir, que no se dan sin cuerpo, mientras que cuantas no precisan del cuerpo para su actividad, éstas son

---

[34] Cf. III 6, 4, 20-21.

[35] Sobre la falibilidad del sentido común, cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III 1, 425 b 3.

[36] El conocer de la inteligencia es intuitivo (= por contacto), no discursivo (cf. I 2, 6, 13): toca o no toca, pero no yerra.

[37] La Inteligencia transcendente posee siempre los inteligibles en acto, porque ella misma es acto (*Introd. gen.*, secc. 31). La inteligencia humana también los posee siempre (8, 5-8; V 1, 11, 5-7), mas no siempre en acto. O mejor, los posee siempre en acto primero, al modo de la ciencia, mas no siempre en acto segundo, al modo del ejercicio de la ciencia. Para esta distinción entre acto primero y acto segundo, basada, en último término, en un famoso pasaje del *Teeteto* platónico (198 d), cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 1, 412 a 22-23.

propias del alma, y en que el razonamiento, cuando examina críticamente las impresiones derivadas de la sensación, está ya contemplando formas, y contemplándolas por una especie de consciencia, al menos el razonamiento propiamente dicho, el del alma verdadera. Porque el razonamiento verdadero es una actualización de intelecciones, y a menudo hay similaridad y comunión de las impresiones externas con las nociones internas. Así que, a pesar de todo, el alma se quedará impávida con respecto a sí misma y en sí misma, mientras que las modificaciones y el alboroto que hay en nosotros provienen de las adherencias y de las afecciones del compuesto, sea éste lo que fuere, como queda dicho.

10 —Pero si «nosotros» somos el alma y «nosotros» experimentamos estas afecciones, quiere decir que las experimentará el alma, y que el alma hará, asimismo, lo que hacemos.

—No. Dijimos que también el compuesto es nuestro, sobre todo cuando aún no estamos separados, ya que aun las afecciones que experimenta nuestro cuerpo decimos que las experimentamos nosotros. El «nosotros» tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que transciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el cuerpo vivificado; pero el hombre verdadero es otro, el que está puro de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas[38], las cuales residen en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de separarse y separada aun estando acá todavía. (Y es que, una vez que ésta se haya apartado del todo, también la que es un destello de ella se marcha en su compañía.) En cambio, las virtudes que se implantan no por la

---

[38] Las virtudes «intelectivas» son las virtudes «superiores» del tratado I 2.

sabiduría, sino «por el hábito y el ejercicio»[39], son propias del compuesto. Porque del compuesto son los vicios, pues que las envidias, los celos y las conmiseraciones también lo son.

—Y los cariños, ¿de quién son?

—Unos del compuesto y otros del «hombre interior»[40].

11 Y mientras somos niños, actúan las potencias resultantes del compuesto, mas es escasa la luz de las de arriba que lo iluminan. Pero cuando éstas están inactivas en nosotros, dirigen su actividad a lo alto; en nosotros actúan cuando llegan hasta la parte intermedia[41].

—Pues ¿qué? ¿Es que el «nosotros» no incluye lo anterior a ésta?

—Sí, pero ha de haber percepción consciente. Porque no siempre nos valemos de cuanto tenemos, sino cuando orientamos la parte intermedia hacia arriba o hacia abajo; o sea, cuando nos valemos de cuanto reducimos de potencia o hábito o acto.

—Y las bestias, ¿cómo están en posesión del animal?

—Según. Caso de que, como se dice[42], habiten en ellas almas humanas que hayan pecado, toda la parte del alma que está separada no pasa a ser pertenencia

---

39 Cita de PLATÓN (*República* 518 e 1-2). Estas otras virtudes corresponden a las «cívicas» del tratado I 2.

40 La expresión «hombre interior» proviene de PLATÓN (*República* 589 a 7-b 1). Aquí se refiere al «hombre verdadero» en contraste con el compuesto animal en el sentido de este tratado (7, 20-21); en V 1, 10, 10, se refiere al alma superior (intelectivo-racional) en contraste con la inferior (sensitivo-vegetativa).

41 Aquí la parte intermedia se refiere no a la raciocinativa, sino a la imaginativa, centro de la consciencia (*Introd. gen.*, secc. 68).

42 En la teoría pitagórico-platónica de la transmigración, aceptada por Plotino (III 3, 4, 41-43; III 4, 2, 16-30; VI 7, 6, 33-36).

de las bestias, sino que, estando presente, no está presente para ellas[43], sino que la consciencia no abarca más que la imagen del alma junto con el cuerpo. Su cuerpo es, pues, tal cual es el cualificado por una imagen de alma. Pero si en la bestia no penetró ninguna alma de hombre, se convierte en tal animal de tal especie en virtud de un destello emanado del Alma total[44].

12 —Pero si el alma es impecable, ¿cómo es que hay castigos? En todo caso, esta doctrina está en desacuerdo con la doctrina universal, que dice que el alma peca y obra rectamente, que sufre castigos y los sufre en el Hades y que se reencarna.

—Pues bien, que cada uno se atenga a cualquiera de las dos doctrinas. No le será difícil descubrir cómo no están en desacuerdo. La doctrina que atribuye al alma la impecabilidad concibe el alma como una entidad una absolutamente simple, identificando el alma con la esencia del alma, mientras que la que admite que peca le enlaza y le añade la «otra especie de alma», la que está sujeta a «pasiones terribles»[45]. De este modo el alma misma se convierte en compuesta y en el resultado de todos los componentes[46]. Está, pues, sujeta a pasiones en su conjunto, y el «compuesto» es quien peca y quien sufre el castigo según Platón, y no aquélla[47]. Por eso dice: «Hemos considerado el alma

---

[43] Es decir, está presente, pero no activamente presente.

[44] Este destello es la imagen del alma, sólo que, en el caso de las bestias, proviene del Alma cósmica.

[45] Platón, *Timeo*, 69 c 7-d 1.

[46] En el sentido explicado *supra*, n. 3.

[47] Como se ve por la referencia a Platón (*República* 611 b 5-7), aquí «el compuesto» no es el compuesto animal de 7, 1-6, sino el alma como compuesta (*supra*, n. 3). La teoría del pecado aquí propuesta dista mucho de ser satisfactoria (cf. la crítica de Proclo, *In Timaeum* Diehl, III, pág. 334), sobre todo si se tiene en cuenta que, según Plotino, el albedrío reside en la inteligencia y en el alma racional (VI 8, 3-6). Resulta, pues, que,

como los que ven al marino Glauco»[48], pero si uno desea «ver —dice— su naturaleza», es preciso «sacudirle» las adherencias y «ver su amor a la sabiduría, las cosas con las que está en contacto y por estar emparentada con cuáles» es lo que es[49]. Hay, pues, en ella otra vida y otras actividades, y el castigado es distinto. Y el apartamiento y la separación no es sólo lejos de este cuerpo, sino también de todo lo que se le ha añadido. Y es que la añadidura se produce en la generación. O mejor, la generación es propia enteramente de la «otra especie de alma». El cómo de la generación ya lo hemos explicado: se produce con la bajada del alma, siendo otra cosa, derivada del alma, la que baja al inclinarse aquélla.

—Entonces, ¿es que abandona su imagen? Y esa misma inclinación, ¿cómo negar que sea pecado?

—Pero si el inclinarse consiste en una iluminación de lo de abajo, no es pecado, como tampoco lo es la sombra. El causante es el ser iluminado: si no existiera, el alma no tendría posibilidad de iluminar. Se dice, pues, que baja y que se inclina porque convive con ella lo iluminado por ella. Abandona, pues, su imagen si quien la recibió no está cerca. Mas la abandona no porque la imagen se haya desgajado, sino porque deja de existir; y deja de existir, cuando el alma entera mira hacia arriba[50]. Y parece que el poeta

---

paradójicamente, donde hay albedrío, no hay pecado, y donde hay pecado, no hay albedrío. Además, propiamente, la misma alma «pasional» (= la imagen del alma) es una forma impasible (III 6, 4, 30-52). Entonces, ¿cómo puede pecar y cómo puede sufrir castigo?

48 Cita de a *República* 611 c 7-d 1.

49 *Ibid.* 611 e-612 a.

50 La imagen del alma «deja de existir» no por aniquilamiento, sino por retracción, reabsorbida por el alma real de la que es un destello. Cf 10, 11-12: «una vez que ésta (= el alma real) se haya apartado del todo, también la que es un destello

opera esta separación en el caso de Heracles, colocando su fantasma en el Hades y a Heracles mismo entre los dioses, constreñido por ambas leyendas, la de que está entre los dioses y la de que está en el Hades. Así que lo dividió [51]. Este relato bien podría ser verosímil entendiéndolo de este modo: que Heracles, teniendo una virtud activa [52] y considerado digno de ser dios por su hidalguía, con todo, como era hombre activo y no contemplativo como para poder estar allá todo entero, está arriba y, sin embargo, hay algo de él también abajo.

13 —Y estos problemas, ¿quién los ha estudiado, nosotros o el alma?

—Nosotros, pero por el alma.

—Pero ¿cómo se entiende lo de «por el alma»? ¿Los estudió el hombre porque tiene alma?

—No, sino en cuanto alma.

—Entonces, ¿se moverá?

—Bien. Este tipo de movimiento hay que concedérselo, el que es vida no de cuerpos, sino del alma misma. Pero además la intelección es nuestra por razón de que el alma es intelectiva, y la intelección es una forma de vida superior, así cuando el alma entiende como cuando la inteligencia actúa en nosotros [53]. Porque también la inteligencia es parte de nosotros, y hacia ella tratamos de remontarnos.

---

de ella se marcha en su compañía». Cf. IV 4, 29, 50-52 y IV 5, 7, 55-62.

[51] Alusión a la *Odisea* XI 601-603. Cf. Plotino, IV 3, 27, 7-14; 32, 24-27, y J. Pépin, «Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme», en *Le Néoplatonisme,* París, 1971, págs. 167-192.

[52] La «cívica» del tratado I 2. Cf. *supra,* n. 39.

[53] *Supra,* n. 37.

I 2 (19) SOBRE LAS VIRTUDES

INTRODUCCIÓN

Cronológicamente, este tratado pertenece al grupo de los veintiún primeros que Porfirio encontró escritos al tiempo de su llegada a Roma en el verano del 263 d. C. (*Vida* 4). Una vez asegurado el conocimiento de sí mismo por el tratado anterior (I 1), urge «huir de aquí», como había dicho Platón, y emprender la marcha ascendente que reconducirá al alma no todavía a la meta final, pero sí a su asemejamiento con Dios y a la recuperación de su verdadero yo por la virtud. Esta marcha comprende tres etapas: 1) control de los apetitos y pasiones del compuesto animal por la implantación de las *virtudes cívicas;* 2) purificación del alma, tanto de la superior como de la inferior, hasta alcanzar un estado de perfecta pureza por su separación afectiva del cuerpo; 3) iluminación, por la reminiscencia, de los inteligibles latentes en el alma; conversión del alma a la Inteligencia y, como culminación, contemplación de las improntas del mundo inteligible. En esta contemplación consiste la *virtud superior.* Plotino extrajo de los diálogos de Platón la distinción de dos grados de virtud. Porfirio, a su vez, extraería del presente tratado su famosa y con el tiempo clásica división cuatripartita de las virtudes en cívicas, purificativas, contemplativas y paradigmáticas (PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes,* cap. 32) [1].

---

[1] Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident,* Lovaina, 1934, págs. 154-162; 248-250, y el art. de H.-R. SCHWYZER en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, 1974, págs. 224-228.

SINOPSIS

I. PROBLEMA (1, 1-26). — Platón había dicho que, para evitar los males, «hay que huir de aquí» y que el huir consiste en asemejarse a Dios por la virtud. ¿A qué Dios? Ante todo al Alma del cosmos. Ahora bien, el Alma del cosmos carece de virtudes cívicas. Luego no cabe asemejarse a ella por estas virtudes. Esto, sin embargo, parece que repugna al sentido común.

II. TRES PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN (1, 26-3, 31).
1. Cabe asemejarse por la virtud, aun cuando no en virtud, a quien no posee virtud (1, 26-53).
2. Hay dos formas de semejanza: recíproca, como la de las copias de un mismo modelo entre sí, y no recíproca, como la de la copia con su modelo (2, 1-13).
3. Hay dos grados de asemejamiento del alma a Dios: por las virtudes cívicas, que, siendo medidas, hacen al alma semejante a la Medida transcendente, y por las virtudes superiores, que, siendo purificaciones, la hacen semejante a Dios en pureza (2, 13-3, 51).

III. LAS VIRTUDES SUPERIORES (caps. 4-6).
1. No consisten propiamente ni en el proceso de purificación ni en el estado de pureza resultante de dicho proceso, sino en algo ulterior y positivo: en la contemplación de las improntas del mundo inteligible como resultado de la conversión del alma a la Inteligencia por la reminiscencia (cap. 4).
2. La purificación tiene por objeto desvincular afectivamente al alma, incluso a la inferior, de las cosas del cuerpo evitando toda clase de faltas, a ser posible aun las indeliberadas: evitando las deliberadas, el alma deviene mezcla de dios y demon; evitando aun las indeliberadas, deviene dios y recobra su prístino yo (5, 1-6, 11).

Véase también mi *Introd. gen.*, secc. 76. Hay versión española de este tratado, con introd. y notas por M.ª DEL C. FERNÁNDEZ LLORENS, *Perficit*, 2.ª ser., 9 (1978), 3-20.

3. Mientras que las virtudes superiores son disposiciones del alma, modos de unión del alma múltiple con la Inteligencia, los Modelos homónimos de aquéllas no son ni disposiciones ni virtudes, sino modos de unión de la Inteligencia simple consigo misma (6, 11-27).

IV. IMPLICACIÓN MUTUA DE LAS VIRTUDES (cap. 7). — Las superiores se implican mutuamente, lo mismo que sus Modelos inteligibles. Las del mismo grado se implican unas a otras, y las superiores a las inferiores, pero no a la inversa.

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
2,18	καὶ τὸ	κατὰ τὸ HENRY-SCHWYZER (*ed. mai.*, t. III pág. 351).
4,3-4	ἀρετὴ ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι. ἀτελεστέρα	ἀρετὴ [ἣν ἐν τῷ κεκαθάρθαι] ἀτελεστέρα.
4,4-5	κεκαθάρθαι ⟨ἡ ἐν τῷ καθαίρεσθαι· τὸ γὰρ κεκαθάρθαι⟩ οἷον	κεκαθάρθαι. ⟨ἢ ἐν τῷ κεκαθάρθαι⟩ οἷον transposui[2].
5,3	πῶς	πως MC.
5,20	ἔχουσαν	ἐχουσῶν codices.
5,21	αὕτη	αὐτὴ KIRCHHOFF.
7,16	μένει	μενεῖ conieci.

[2] El texto de los códices, en 4, 3-5, no tiene sentido. La enmienda que propongo consiste en una sencilla transposición basada en el supuesto razonable de la omisión, por *homeoteleuton*, de una parte de la frase, adición de la misma al margen por un corrector y su posterior descolocación en el texto por un copista.

Puesto que los males residen acá y «por necesidad andan rondando la región de aquí» y puesto que el alma desea huir de los males, «hay que huir de aquí». 1

—Y ¿en qué consiste esta huida?

—«En asemejarse a Dios» —dice (Platón). Y esto se logra, si «nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría». Se logra, en suma, por la virtud[1].

—Si, pues, nos asemejamos por la virtud, ¿nos asemejamos a quien posee virtud? Concretamente, ¿a qué Dios nos asemejamos? ¿Al que mejor parece poseer estas virtudes, más concretamente, al Alma del cosmos y al principio rector que hay en ella, dotado de una sabiduría maravillosa?[2]. Es, en efecto, razonable que sea él a quien tratemos de asemejarnos mientras estamos acá.

—Pero, en primer lugar, es discutible que a este principio le competan todas las virtudes, por ejemplo la morigeración y la valentía, cuando nada hay que sea temible para él, pues que nada le viene del exterior, ni hay nada que se le presente como placentero y por cuya ausencia se le suscite el apetito de poseerlo o alcanzarlo. Pero, por otra parte, si también él está deseoso de los mismos inteligibles que nuestras almas, es evidente que el ornato y las virtudes nos vienen de allá.

---

[1] Las palabras entrecomilladas son citas del famoso pasaje del *Teeteto* de PLATÓN (176 a-b).

[2] Sobre el principio rector (= la inteligencia) del Alma del cosmos y su maravillosa sabiduría, cf. IV 4, 10-12.

—Entonces, ¿aquel principio posee estas virtudes?

—No es razonable que posea, al menos, las llamadas «cívicas»[3]: la sabiduría en la parte racional, la valentía en la irascible, la morigeración, consistente en una cierta concordia y armonía de la parte apetitiva con la racional, y la justicia, consistente en el común «desempeño de la función propia» de cada una de estas partes «respecto a mandar y ser mandado»[4].

—Entonces, ¿es que no nos asemejamos por las virtudes cívicas, sino por sus homónimas superiores? Y si por estas otras sí, ¿en modo alguno por las cívicas? Realmente, es absurdo que no nos asemejemos en modo alguno por éstas (la fama, al menos, celebra como divinos a los virtuosos de este tipo[5], y así hay que admitir que son semejantes a Dios de alguna manera), sino que el asemejamiento se deba a las virtudes superiores.

—Pero cabe justamente poseer virtudes de ambos modos, aunque no sean virtudes del mismo grado. Si, pues, se nos concede que, aunque no sean virtudes del mismo grado, cabe que nos asemejemos aun siendo

---

[3] PLATÓN llama «cívica» o «popular» a la virtud que no se basa en sabiduría (*Fedón* 82 a-b; cf. el Appendix I, págs. 149-155, de la ed. de ARCHER-HIND). En Plotino la virtud cívica es la que controla las pasiones y los apetitos. No es, pues, razonable que el Alma del cosmos posea las virtudes cívicas por dos razones: 1) porque carece de pasiones y apetitos, como acaba de decir Plotino, dado que carece también del alma «pasional» (irascible-apetitiva) que se añade al alma humana al encarnarse en el cuerpo, pero no a la del cosmos; 2) porque en el Alma del cosmos hay una sabiduría maravillosa (cf. nota anterior).

[4] La descripción de estas cuatro virtudes *cardinales* se inspira en la *República* de PLATÓN (428 a-434 c y 441 c-445 e, con cita textual de 434 c 8 y 443 b 2).

[5] Tal es el caso, sobre todo, de Heracles, prototipo de la vida activa, ya que no de la contemplativa (I 1, 12, 35-37; IV 3, 32, 24-27).

nosotros diferentes a consecuencia de virtudes diferentes, nada impide que, aun cuando no nos asemejemos en las virtudes, nos asemejemos por nuestras propias virtudes a quien no posea virtud.

—Y ¿cómo?

—Del siguiente modo. Si una cosa se calienta por la presencia del calor, ¿es necesario por ello que se caliente también aquello de donde provino el calor? Y si una cosa está caliente por la presencia del fuego, ¿es necesario por ello que también el fuego mismo se caliente por la presencia del fuego?

—Pero a lo primero cabría objetar que también en el fuego hay calor, sólo que connatural, con lo que el argumento, siguiendo la analogía, hace a la virtud adventicia al alma, mas connatural al principio aquel de donde el alma, por imitación, deriva la suya. Y al argumento tomado del fuego cabría objetar que nos llevaría a identificar dicho principio con la virtud, cuando, en realidad, estimamos que es superior a la virtud.

—Bien al contrario, habría que argüir de ese modo si la virtud de la que participa el alma se identificase con el principio del que proviene. Pero, en realidad, una cosa es la virtud y otra el principio. Porque tampoco la casa sensible es lo mismo que la inteligible; y, sin embargo, es semejante. Pero es que, además, la casa sensible participa del buen orden y del ornato; y, sin embargo, allá, en la noción inteligible, no hay orden, ni ornato ni proporción[6]. Pues así también, como participamos del buen orden, ornato y concordia provenientes de allá y como en estas cosas consiste la virtud de acá, pero como, por otra parte, los Seres de allá no

[6] La casa inteligible, sita en el alma, es una forma indivisa (I 6, 3, 6-9), carente de partes y, por tanto, de orden, ornato y proporción (cf. I 6, 1, 16-54).

necesitan de concordia, ni de ornato ni de orden, tampoco necesitarán de virtud. Y, sin embargo, no por eso nos asemejamos menos a los Seres de allá por la presencia de la virtud.

Por lo que toca, pues, a que no hay necesidad de que también allá exista la virtud puesto que somos nosotros quienes nos asemejamos por la virtud, baste lo dicho. Pero es preciso añadir persuasión al argumento, sin contentarnos con imponerlo por la fuerza.

2 Por consiguiente, lo primero debemos formarnos una idea de las virtudes por las que decimos que nos asemejamos, a fin de averiguar a su vez qué es esa cosa idéntica que en nosotros, siendo copia, es virtud, mientras que allá, siendo a modo de modelo, no es virtud. Señalemos antes que hay dos clases de asemejamiento: el uno exige la presencia de una misma forma en las cosas semejantes, esto es, en todas las que son semejantes por igual como copias que son de un mismo modelo, mientras que en aquellas en las que la una es semejante a la otra pero esta otra es primaria sin que se diga de ésta que sea recíprocamente semejante a aquélla, en tales cosas el asemejamiento hay que concebirlo de otro modo, exigiendo no una misma forma, antes bien una distinta, puesto que la semejanza es del segundo modo. ¿En qué consiste, pues, la virtud, tanto la virtud en general como cada una en particular? La explicación resultará más clara aplicándola a cada una, porque de ese modo se nos mostrará fácilmente aquella forma común por la que todas son virtudes.

Pues bien, las virtudes cívicas, arriba mencionadas, nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y, en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo

más eximio en todo punto[7] y gracias a que (las virtudes) están delimitadas, esto es, fuera de lo no medido y de lo indefinido, en cuanto son la cosa medida; y porque ellas mismas han sido delimitadas, por eso, precisamente en cuanto son medidas impuestas al alma como a materia, son semejantes a la Medida transcendente y guardan un rastro de lo más eximio de allá. Porque lo absolutamente carente de medida, siendo materia, es absolutamente desemejante; pero, en cuanto participa de forma, en tanto se asemeja a aquél que carece de forma. Mas los seres cercanos participan más. Ahora bien, el alma está más cerca y es más afín que el cuerpo; por eso, también participa más, hasta el punto de que, apareciéndosenos como dios, puede engañarnos con la idea de si no será esto la totalidad de Dios[8].

Y así es como se asemejan los de las virtudes cívicas.

3 Pero puesto que Platón insinúa que el asemejamiento es de otro tipo como propio que es de la virtud superior, debemos hablar de él. Con ello aparecerá además más claramente cuál es la esencia de la virtud cívica, qué es por su esencia la virtud superior y, en general, que hay otra además de la cívica.

Pues bien, al decir Platón que el asemejamiento a Dios es una huida de las cosas de acá, al no dar el nombre de virtudes sin más a las que entran en juego en la vida cívica, sino añadirles el calificativo preciso

---

7 Al decir «más eximio» se refiere a la parte racional del alma, «lo divino en nosotros», como dice PLATÓN (*Timeo* 90 c) y con él Plotino (*Vida* 2, 26). En lo que sigue (líneas 17-18), como se puede apreciar por mi traducción, adopto una puntuación distinta de la efectuada por Henry-Schwyzer.

8 Alusión a los estoicos, que identificaban a Dios con el Alma omnipermeante del cosmos, «animus ac spiritus mundi», como dice SÉNECA (*Quaest. nat.* II 45, 1).

de «cívicas», y al llamar en otra parte «purificaciones» a todas ellas, está claro que distingue dos clases de virtud y que el asemejamiento no lo concibe como debido a la virtud cívica [9]. ¿En qué sentido llamamos, pues, «purificaciones» a estas virtudes? ¿De qué modo nos asemejamos principalmente una vez purificados?

La respuesta es que, como el alma es mala cuando está «amalgamada» [10] con el cuerpo y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opiniones, sino que actúa a solas —esto es precisamente ser inteligente y sabio—, ni comparte sus pasiones —esto es precisamente ser morigerado—, ni teme separarse del cuerpo —esto es, precisamente, ser valeroso— y si la razón y la inteligencia son las que mandan y las demás partes no oponen resistencia —y esto será la justicia. Si, pues, a semejante disposición del alma por la que ésta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejamiento a Dios, no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría.

—Entonces, ¿por qué lo divino no está en esta misma disposición?

—¡Si ni siquiera está en ninguna disposición! La disposición es cosa del alma. Además, el pensar del alma es de otro modo. Pero de los de allá, el uno piensa de otro modo y el otro ni siquiera piensa en absoluto [11].

---

[9] En contraste con la virtud cívica o popular (n. 3), Platón concibe *toda* virtud «verdadera» (*i. e.*, la virtud sin más), incluso la sabiduría, como «purificación» (*Fedón* 69 b-c; cf. Plotino, I 6, 6).

[10] Cita del *Fedón* 66 b 5.

[11] Plotino resume aquí la tesis de V 6: el Alma es heterointelectiva; la Inteligencia, autointelectiva, y el Uno-Bien, supraintelectivo.

—Entonces, nuevo problema: el pensar ¿es un término equívoco?

—En modo alguno. Hay un pensar primario y otro derivado y distinto[12]. Porque del mismo modo que la palabra proferida es un trasunto de la interior del alma, así también la interior del alma es un trasunto de lo interior de otro[13]. Del mismo modo, pues, que la palabra proferida está dividida comparada con la interior del alma, así también lo está la interior del alma, como intérprete que es de aquello, comparada con lo anterior a ella. Ahora bien, la virtud es cosa del alma, pero no de la Inteligencia ni de lo que está allende la Inteligencia.

4 Pero hay que investigar si la purificación se identifica con este tipo de virtud o si la purificación antecede y la virtud le sigue, y si es más imperfecta la virtud en el curso de la purificación que la que consiste en estar purificado.

La respuesta es que, en el estar purificado, hay ya una especie de acabamiento, pero que el estar purificado es una remoción de todo elemento ajeno, mientras que el bien es distinto de eso.

—Según. Si una cosa era buena antes del estado de impureza, bástale la purificación.

—Bien, le bastará la purificación, pero el bien será lo que quede, no la purificación. Además, hay que inquirir qué es lo que queda, porque quizá la naturaleza que queda tampoco era el bien. De lo contrario, no caería en el mal.

---

12 Cf. *Introd. gen.*, seccs. 32 y 41 (sobre la superintelectividad del Uno-Bien, cf. *ibid.*, secc. 21). No hay equivocidad, sino escalonamiento de grados.

13 La distinción entre la palabra proferida y la interna o mental es característica de los estoicos; pero cf. ya PLATÓN, *Teeteto* 206 d: la palabra hablada es imagen de la mental (cf. *Sofista* 263 e). Plotino había recurrido ya a esta analogía en un tratado anterior (V 1, 3, 7-8).

—¿Habrá que llamarla, pues, «boniforme»?

—Más bien habrá que decir que no se basta para permanecer en el bien real. Es que es bipolar por naturaleza, y así su bien propio consiste en juntarse con lo que le es afín, y su mal, en juntarse con sus contrarios. Debe, pues, juntarse con su bien tras haberse purificado. Ahora bien, se juntará tras haberse convertido.

—Entonces, ¿se convierte después de la purificación?

—No, después de la purificación ya está convertida.

—¿Y en esa conversión consiste su virtud?

—No, su virtud es el resultado de su conversión.

—¿Y qué resultado es ése?

—Una contemplación y una impronta del objeto visto estampada y actuante, como la visión con respecto a lo visto.

—Luego no tenía los inteligibles mismos ni los rememora.

—Más bien, los tenía no actuantes, sino arrinconados y desiluminados. Para que se iluminen y se percate entonces de que estaban dentro, debe dirigir su mirada a quien ilumina. Pero no tenía los inteligibles mismos, sino sus improntas. Debe, pues, ajustar la impronta con los originales, de los que son las improntas. Pero bien se puede decir que tiene los originales en el sentido de que la Inteligencia no le es ajena, y sobre todo no le es ajena, cuando mira hacia ella. Pero si no la mira, aunque esté presente le será ajena. Y es que, aun en las ciencias, cuando no actuamos en absoluto en virtud de ellas, nos son ajenas.

5 Mas es preciso determinar el alcance de la purificación, porque de este modo se hará patente también a qué dios nos asemejamos y con cuál nos identificamos. Y esto equivale, sobre todo, a indagar de algún modo la ira, el apetito y todo lo demás —la pena y las

pasiones afines— y ver hasta qué punto es posible separarse del cuerpo.

Pues bien, el alma puede separarse del cuerpo concentrándose en sí misma, tal vez incluso junto con lo que llamaríamos sus «compartimientos» [14], y manteniéndose además totalmente impasibles y procurándose sólo aquellas sensaciones placenteras, medicaciones y liberaciones de trabajos que sean necesarias para evitar molestias; eliminando, en cambio, los dolores, y, si esto no es posible, sobrellevándolos con mansedumbre y amortiguándolos por el hecho de no compartirlos. Asimismo, eliminando la ira en lo posible: si es posible, del todo; pero si no, al menos no compartiéndola ella misma, sino dejando que la ira indeliberada sea de otro [15] y que aun esa ira indeliberada sea escasa y débil. El temor, en cambio, eliminándolo del todo, porque de nada tendrá temor; pero aun aquí cabe lo indeliberado, sólo que en caso de amonestación [16].

---

[14] Los «locales» o «compartimientos» del alma son sus potencias. El alma se repliega del cuerpo replegando juntamente sus potencias.

[15] Es decir, de la parte irracional. Plotino insiste en este capítulo en la distinción entre «el alma misma» y la irracional, que es «otra especie de alma» (*Timeo* 69 c).

[16] Adopto aquí una puntuación distinta de la de Henry-Schwyzer (*plḗn* no significa aquí «excepto», sino «sólo que»). Tras afirmar que el proficiente eliminará el temor *del todo* (*i. e.*, aun el indeliberado), Plotino rectifica: aun en el temor hay lugar a un movimiento indeliberado, sólo que en caso de amonestación. Está pensando sin duda en el *temor noble* o *aidṓs*, «respeto» y «vergüenza» (cf. PLATÓN, *Eutifrón* 12 c; *Leyes* 646-647 b), que surge espontánea e indeliberadamente en caso, por ejemplo, de amonestación, como sabía muy bien Plotino por propia experiencia (*Vida* 3, 2-6), y es una *emoción* propia del joven proficiente más que una virtud propia del varón maduro (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* IV 9). La misma idea del temor respetuoso reaparece poco después (5, 25-31), al final del capítulo. Cf., también, I 4, 15, 16-21.

—¿Y el apetito?

—Que no lo tendrá de nada vil, está claro; de manjares y bebidas, para su solaz, el alma misma no lo tendrá; pero tampoco de placeres venéreos; o, a lo más, de los naturales, creo yo, y que no comporten asentimiento ni siquiera indeliberado; o, a lo más, tan sólo con la imaginación; y aun ésta, si nos coge por sorpresa.

En suma, el alma misma se mantendrá pura de todo eso. Pero, además, aspirará a purificar aun la parte irracional de tal modo que ni siquiera reciba impacto; pero si lo recibe, que no sea violentamente, sino que los impactos en ella sean escasos y se desvanezcan al punto por la vecindad del alma, del mismo modo que uno que fuera vecino de un varón sabio sacaría provecho de la vecindad del sabio o asemejándose a él o respetándole tanto que no se atreviera a cometer ninguno de los actos que reprueba el hombre de bien. Así que no habrá conflicto: basta la presencia de la razón, a la que la parte inferior respetará tanto que ella misma se disgustará, ante una mínima eventual excitación, de no haberse estado quieta en presencia de su amo, y se recriminará a sí misma su flaqueza.

6 Ahora bien, ninguno de tales actos comporta culpa en el hombre, sino rectitud moral [17]. Pero la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios. Si, pues, alguno de dichos actos aflora indeliberadamente, un hombre cual ése será a la vez dios y demon; será doble; mejor dicho, llevará consigo a otro dotado de una virtud distinta. Pero si no aflora ninguno, será dios solamente, uno de los dioses que van en la comitiva del primero. Porque su yo es el que vino de allá, y, por lo que respecta a sí mismo, si vuelve a ser tal cual vino, está allá. Mas aun al otro, aquel con el que

[17] Porque se trata, a lo sumo, de faltas indeliberadas.

cohabita una vez venido acá, lo hará lo más semejante a sí mismo según la capacidad de aquél, de manera que, si es posible, sea inmune a los impactos o, al menos, se abstenga de cuantas obras desplazcan a su amo.

—¿En qué consiste, pues, cada una de las virtudes en un hombre así?

—La sabiduría y la prudencia en la contemplación de las cosas que posee la Inteligencia; pero la Inteligencia las posee por contacto. Ahora bien, cada una de las dos[18] es doble: la una reside en la Inteligencia y la otra en el alma; en aquélla no es virtud; en el alma es virtud.

—Y en aquélla, ¿qué es?

—Es su actividad y su ser; en el alma, en cambio, lo que, proveniente de aquélla, reside en un sujeto distinto, es virtud. Porque tampoco la Justicia en sí ni ninguna de las demás en sí es virtud, sino a modo de Modelo, mientras que lo que, proviniendo de aquélla reside en el alma, es virtud. La virtud es de alguien, mientras que cada Ser en sí es de sí mismo, y no de algún otro.

—Pero puesto que la justicia es el desempeño de la función propia, ¿se da siempre en una multiplicidad de partes?

—No. Hay una justicia que se da en una multiplicidad, cuando las partes son muchas; pero hay otra que es desempeño de la función propia sin más, aunque sea de uno solo. Al menos, la verdadera Justicia en sí es de uno solo con respecto a sí mismo, pues en él no hay diversidad.

[18] Es decir, la sabiduría y la prudencia. ARISTÓTELES distingue netamente entre sabiduría teorética (*sophía*) y sabiduría práctica (*phrónēsis*) como hábitos distintos (*Ét. Nic.* VI 3-8). En Platón, y con frecuencia en Plotino, tal distinción tiende a esfumarse: se trata más bien de dos aspectos de una misma virtud.

En conclusión, la justicia superior del alma consiste en una actividad orientada a la Inteligencia; su morigeración, en su conversión interior a la Inteligencia; su valentía, en su impasibilidad a semejanza de aquella a quien mira, que es impasible por naturaleza, mientras que el alma lo es por la virtud en orden a no compartir las pasiones de su menos noble huésped.

7 Por consiguiente, aun éstas que son virtudes en el alma se implican unas a otras, lo mismo que allá los que, anteriores a la virtud, son a modo de Modelos en la Inteligencia. Porque allá la actividad intelectiva es Ciencia y Sabiduría; el estar vuelto a sí mismo es la Morigeración; la operación propia, el desempeño de la función propia; la a modo de Valentía, la inmaterialidad y el permanecer puro en sí mismo. En consecuencia, en el alma la mirada a la Inteligencia es sabiduría y prudencia, virtudes del alma, ya que el alma no es estas cosas (sabiduría y prudencia) como allá (lo es la Inteligencia). Y así las demás virtudes van implicadas del mismo modo.

Pero también por la purificación van implicadas forzosamente todas las virtudes, pues todas son purificaciones en el sentido de estar purificado. Si no, ninguna será perfecta. Y así, quien posea las superiores, también posee necesariamente en potencia las inferiores, mientras que quien posee las inferiores, no por eso posee también necesariamente las superiores. Tal es, pues, el grado preliminar de vida del virtuoso.

Mas el problema de si quien posee las virtudes superiores posee también las inferiores en acto o de otro modo, debe ser examinado en cada virtud particular. Por ejemplo, en la prudencia: porque si se valiere[19] de otros principios, ¿cómo persistirá todavía

[19] Es decir, la prudencia superior.

aquélla[20] aun estando inactiva? ¿Y si el ámbito natural de la una es distinto del de la otra? ¿Y si la morigeración inferior atempera (los deseos) mientras que la otra los elimina del todo? Aplíquese lo mismo a las demás virtudes, una vez suscitado el problema de la prudencia.

En realidad, el virtuoso será consciente de sus virtudes y del partido que ha de sacar de ellas[21]; y fácilmente actuará, según las circunstancias, de conformidad con algunas de ellas; pero, alcanzados ya otros principios superiores y medidas, actuará según ellos; por ej., no poniendo la morigeración en aquella medida de antes, sino separándose del todo en lo posible y viviendo enteramente no la vida del hombre de bien, que es la que la virtud cívica estima, sino abandonando ésta y optando por otra, por la de los dioses. Porque se trata de una asemejamiento a los dioses, no a hombres de bien. Ahora bien, el asemejamiento a éstos es como la semejanza de imagen a imagen, copias la una y la otra del mismo modelo, mientras que el otro es asemejamiento a un ser distinto como a un modelo.

---

20 Es decir, la prudencia inferior.

21 Cambio la puntuación de Henry-Schwyzer, quitando la interrogación.

I 3 (20) SOBRE LA DIALÉCTICA

INTRODUCCIÓN

Este tratado fue compuesto a continuación de I 2 (*Sobre las virtudes*) como complemento del mismo, y así debió de entenderlo Porfirio, que en este caso hizo coincidir el orden sistemático con el cronológico. Si las virtudes superiores del tratado anterior nos dejaban a las puertas de la Inteligencia, ahora es preciso dar el salto de las virtudes superiores al Ser y del Ser al Bien. Pero no se trata todavía del acceso al Bien por la vía de la unión mística, sino por la previa del discurso racional. Tal es la misión de la dialéctica, considerada aquí como disciplina y como virtud. Plotino sigue de cerca a Platón en su concepción del Bien como meta, en la elección de los candidatos a la subida, en la distinción de las dos etapas del itinerario y en su descripción del objeto y del método propios de la dialéctica (caps. 1-5). Pero en su valoración de ésta como disciplina fundamental de un lado y como virtud suprema de otro en su relación, respectivamente, con las otras ramas de la filosofía y con las otras virtudes, parece inspirarse en Aristóteles (cap. 6). Desde este punto de vista, la dialéctica ocupa una posición análoga a la filosofía primera y a la sabiduría teorética o *sophía* del estagirita[1].

---

[1] Hay versión española de I. Quiles, *El alma, la belleza y la contemplación* (col. Austral), págs. 39-45, y de M.ª del C. Fernández Lloréns (con introd. y notas), en *Perficit*, 2.ª serie, 9 (1978), 21-31.

SINOPSIS

I. Tema y presupuestos (1, 1-19).
   1. Tema: ¿cuál es el medio para llegar a la meta? (1, 1-2).
   2. Meta: la meta del hombre es el Bien (1, 2-6).
   3. Candidatos a la subida: el filósofo, el músico y el enamoradizo (1, 6-10).
   4. Itinerario: consta de dos etapas, la primera de lo sensible a lo inteligible, y la segunda de ahí a la cima de lo inteligible (1, 10-19).

II. Etapa primera (1, 19-3, 10).
   1. Al músico, hipersensible a la belleza sonora, hay que enseñarle a captar la Armonía inteligible (1, 19-35).
   2. Al enamoradizo, hipersensible a la belleza corporal, hay que conducirlo escalonadamente de la belleza de cuerpos particulares a la belleza corporal en general, de ésta a la moral y de ésta a la Belleza absoluta (cap. 2).
   3. Al filósofo nato basta con guiarlo: enseñarle las matemáticas y promoverlo a la virtud perfecta (cap. 3).

III. Etapa segunda: dialéctica (caps. 4-6).
   1. Objeto: el estudio científico de la realidad, definiéndola, clasificándola y estructurándola (4, 1-9).
   2. Método: el platónico de la «síntesis» y «división», que culmina en la contemplación y desdeña la lógica (4, 9-23).
   3. Naturaleza: combina la inteligencia, que tiene por objeto el Bien, con la sabiduría, que tiene por objeto el Ser (5, 1-8).
   4. Supremacía: (a) es la parte más valiosa de la filosofía y no debe ser confundida con la lógica (5, 8-23); (b) es auxiliar de la física y de la ética (6, 1-7), (c) y fundamento de las otras virtudes: prudencia y virtudes morales perfectas (6, 7-24).

TEXTO

HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
5,2 ψυχῆ	ψυχή codd.
5,8 τί οὖν; ἡ	τί οὖν; ⟨οὐχ⟩ ἡ adieci [2].

[2] Enmienda basada en el supuesto de una sencilla *haplografía*. Con ello cobra sentido la objeción de quien, confundiendo la dialéctica con la lógica, piensa que la dialéctica no es más que un instrumento de la filosofía: «¿Cómo? ¿No es la filosofía lo más valioso?»

¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos? Que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada[1]. Es más, los mismos argumentos con que demostrábamos esto, eran una forma de subida[2]. Ahora bien, ¿quién debe ser el destinado a la subida? ¿Acaso el que haya visto todo o el que —como dice (Platón)— «haya visto más», aquél que «en la primera encarnación se encarna en el germen de un varón destinado a ser filósofo, o un músico o enamoradizo»?[3]. He aquí, pues, los destinados a la subida: el filósofo nato, el músico y el enamoradizo. 1

¿Y cuál es el modo? ¿Uno solo y el mismo para todos éstos o uno para cada uno? Pues bien, las etapas del viaje son dos para todos[4], sea que estén subiendo,

---

1 Que el Bien es la meta de toda alma, es «cosa convenida» entre los seguidores de PLATÓN (*República* VI-VII) y «demostrada» por Plotino en VI 9 (cronológicamente 9), enteramente dedicado al tema.

2 Eran «una forma de subida», por la vía racional (*Introd. gen.*, secc. 25), porque el razonamiento nos iba elevando del alma a la Inteligencia y de ésta al Bien (VI 9, 1-2 y 5-6) .

3 Citas del *Fedro* (248 d), sólo que, en Platón, el filósofo, el músico y el enamoradizo son la misma persona; además, en Platón, el músico es el cultivador de las Musas, mientras que, en Plotino, «músico» es el amante de la música, el melómano (cf. ARMSTRONG, introd. a I 3).

4 Estas dos etapas corresponden a las dos de la alegoría de la cueva de la *República* de PLATÓN (514 a-521 b). De esta alegoría toma Plotino no sólo el tema de la «subida» y la idea

sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a lo último de esa región, que coincide precisamente con «el final del viaje»[5], cuando se esté en la cima de la región inteligible. Mas esta segunda etapa quédese para más adelante[6]; primero hay que intentar hablar de la subida.

Lo primero de todo, debemos diferenciar a los tres candidatos comenzando por el músico. Expliquemos cómo es por naturaleza. Pues bien, a éste hay que caracterizarlo como muy impresionable y embelesado ante la belleza, mas no tan capaz de conmoverse por sí solo; presto, en cambio, a impresionarse por cualesquiera «improntas», por así decirlo[7]: como los medrosos ante los ruidos, así es éste de pronto en reaccionar ante los sonidos y la belleza presente en ellos; y mientras rehuye siempre lo discordante y lo falto de unidad en los cantos y en los ritmos, corre en pos de lo bien acompasado y de lo bien configurado.

Hay que conducirlo, por tanto, más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las «proporciones» y las «razones»[8], hay que

---

de las dos etapas, sino también el verbo clave *anágein,* «elevar» (517 a 5; 521 c 2; 533 d 2).

5 *República* 532 e 3.

6 Caps. 4-6.

7 Los sonidos son «improntas» grabadas en el aire (IV 6, 2, 11-16; VI 1, 5, 6-8). En este caso son improntas sonoras bellas, imágenes de la Belleza.

8 Las «figuras», las «razones» y las «proporciones» son términos musicales: «figuras» = estructuras resultantes de la diversa colocación de los sonidos dentro de un sistema; «razones» = razones numéricas denotativas de los intervalos musicales, o sea, 2/1 (octava), 3/2 (quinta) y 4/3 (cuarta); «propor-

conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. En suma, la Belleza, no tal belleza particular a solas. Y hay que infundirle los razonamientos propios de la filosofía, desde los cuales hay que conducirlo a la fe en las realidades que posee sin saberlo[9]. Cuáles sean estos razonamientos, lo declarararemos más tarde[10].

El enamoradizo —y bien puede ser que también el 2
músico se vuelva enamoradizo y que, una vez vuelto tal, se quede ahí o pase adelante —es de algún modo un buen rememorador de la Belleza[11]; pero como ésta es transcendente, no es capaz de aprehenderla, sino que, impactado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas. Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirle con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, «ocupaciones» bellas y «leyes» bellas[12] (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorporales), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser;

ciones» = proporciones armónicas en que el sonido intermedio excede y es excedido por la misma fracción de sus extremos.

9 Por falta de reminiscencia (I 2, 4, 20-23).

10 Cap. 4.

11 Por la estrecha relación que hay entre el amor, la Belleza y la reminiscencia (PLATÓN, *Fedro* 249 d-250 c).

12 Todo este pasaje (5-11) se inspira en el *Banquete* de PLATÓN (210 a-212 a).

y, una vez allá, hay que recorrer la etapa superior del viaje.

3 El filósofo nato, ése está ya listo y «como provisto de alas» [13] y no necesitado, como esos otros, de un proceso de separación, pues está en marcha hacia lo alto; pero, en su desorientación, necesita tan sólo de un guía. Hay que guiarle, pues, y darle suelta; él mismo lo está deseando, y hace tiempo que le diera suelta su propia naturaleza. Hay que impartirle, pues, las matemáticas para avezarlo a la intuición de lo incorpóreo y a la fe en su existencia [14] —él, ávido de saber, las asimilará fácilmente— y, como es de natural virtuoso, hay que conducirle al perfeccionamiento de las virtudes y, tras las matemáticas, hay que impartirle lecciones de dialéctica [15] y hacer de él un dialéctico consumado.

4 —¿Y qué es la dialéctica, que hay que transmitir aun a los anteriores? [16].

—Es precisamente el hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos y si es lo que es [17], y cuántos son los Seres

---

13 Reminiscencia del *Fedro* (246 c 1 y 249 c 4-5).

14 En la educación del futuro filósofo platónico, las matemáticas juegan un papel propedéutico, precisamente, por su aptitud para remontar el alma de lo sensible a lo inteligible (*República* 521 c-531 d).

15 En el programa educativo de PLATÓN, tras las matemáticas, viene, como coronamiento, la dialéctica (*República* 531 d-535 a).

16 Al músico y al enamoradizo. Cada uno de los tres arriba a la región inteligible por un camino distinto; pero, para escalar la cima de la región inteligible, no hay más camino que la dialéctica.

17 En su descripción de la dialéctica como ciencia definidora, clasificadora y estructuradora, Plotino sigue de cerca a PLATÓN (*Fedro* 265 c-266b; *República* 531 d-535 a; *Sofista* 253 b-254b; *Político* 262 a-263 b; *Filebo* 15 d-17 a).

y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres[18]. La dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien; y, obviamente, qué es lo eterno y lo que no es tal[19]. De todo esto con ciencia, no con opinión[20]. Y, poniendo fin a la evagación por lo sensible, instálase en lo inteligible, y allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada «Llanura de la Verdad»[21], utilizando la «división» platónica para la discriminación de las Formas[22], utilizándola también para la determinación de la quididad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios[23]. Y, entrelazando intelectivamente las Formas derivadas de aquéllos hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio[24], en-

18 Los seres sensibles son no-seres, no en el sentido de inexistentes, sino en el de distintos de los Seres reales (I 8, 3, 1-12).

19 Caen bajo el Bien los Seres reales, que son también los eternos, y bajo el no-bien o materia, los sensibles, que son también los temporales (I 8, 2-3).

20 La «ciencia» y la «opinión» son los dos grados clásicos de conocimiento de la epistemología platónica (*República* 477 c-480 a).

21 En el relato mítico del *Fedro* platónico (248 b), las Esencias transcendentes que el alma aspira a contemplar aparecen situadas en la «Llanura de la Verdad».

22 La «síntesis» y la «división» son las dos grandes operaciones de la dialéctica platónica (*Fedro* 265 c-266 b).

23 Los «Géneros primarios» son los cinco que Platón enumera entre los «Géneros máximos»: Esencia, Movimiento, Reposo, Mismidad y Alteridad (*Sofista* 254 b-255 e). Plotino les dedica un tratado (VI 2).

24 La operación de «entrelazamiento» es la de «síntesis», y la inversa del «análisis», la de «división» (cf. nn. 22 y 28). La división termina en una Forma «atómica» o indivisa (*Fedro* 277 b; *Sofista* 229 d), que es «un principio» en el sentido de «elemental».

tonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego [25], sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar, cediendo a otra arte la llamada «disciplina lógica» sobre proposiciones y silogismos, como cedería la ciencia de escribir, teniendo algunas de esas cosas por necesarias y preliminares a su arte, examinándolas críticamente lo mismo que las demás cosas y teniendo algunas por útiles, pero otras por superfluas y propias de la disciplina que las reclama [26].

—Pero ¿de dónde toma sus principios esta ciencia?

—La inteligencia proporciona principios evidentes al alma que sea capaz de recibirlos [27]. Luego, combina y entrelaza las cosas siguientes y las divide hasta llegar a ser inteligencia perfecta [28]. Porque esta ciencia —dice (Platón)— es «lo más puro de la inteligencia y de la sabiduría» [29]. Fuerza es, pues, que, siendo el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros, verse sobre el Ser y sobre lo más valioso: como sabiduría sobre el Ser; como inteligencia, sobre lo que está más allá del Ser [30].

---

25 Allá se está «en sosiego» no en el sentido de «inactivo», pues la contemplación es una actividad intensa, sino en el sentido explicado a continuación: «sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad».

26 La lógica (cf. 5, 10-23).

27 Esos «principios evidentes» son las verdades relativas al Bien como principio omnifundante, y el «alma capaz de recibirlos» es la del filósofo.

28 Las cosas «siguientes» (*i. e.*, al Bien) son las Formas o Seres reales, que la inteligencia «combina y entrelaza» (síntesis) y «divide» (división), y de ese modo deviene «inteligencia perfecta», *i. e.*, sabia (cf. n. 30).

29 Cita del *Filebo* platónico (58 d 6-7).

30 Aquí *phrónēsis*, como ciencia del Ser, tiene el sentido no de «prudencia», sino de «sabiduría teorética». La dialéctica consiste en esta sabiduría o ciencia del Ser fundada en la inte-

—¿Cómo? ¿no es la filosofía lo más valioso? ¿O es que filosofía y dialéctica son la misma cosa?

—Más bien, la dialéctica es la parte valiosa de la filosofía. Porque cierto es que no hay que pensar que sea éste un instrumento del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los Seres como material. Se acerca a ellos, empero, metódicamente, llevando consigo, junto con los teoremas, las cosas reales[31]. Y la falsedad y el sofisma los conoce incidentalmente, cuando los ha cometido otro, juzgando la falsedad como ajena a las verdades que hay en ella, percatándose de cuanto no se ajusta a la regla de la verdad cuando alguno se lo presenta. De proposiciones, pues, no sabe nada —no son más que letras—, pero, como conoce la verdad, conoce lo que llaman «proposición» y, en general, conoce los movimientos del alma, tanto el que afirma como el que niega, y si niega lo mismo que afirma u otra cosa, y si cosas distintas o las mismas[32], mirando las cosas de una ojeada, cuando se le presentan, como lo hace también la percepción, pero dejando el tratamiento meticuloso para otra arte que tiene afición a ello.

---

ligencia, en cuanto intuición de las verdades fundamentales relativas al Bien (cf. PLATÓN, *República* 511 b-d).

[31] En Plotino, como en Platón, la dialéctica no es lógica formal, sino metafísica y ontología en el sentido platónico (cf. n. ant.).

[32] Esos «movimientos del alma» son los juicios y opiniones (PLATÓN, *Timeo* 37 b-c) afirmativos o negativos («tanto el que afirma como el que niega»), contradictorios o no («si niega lo mismo que afirma u otra cosa»), verdaderos o falsos («si cosas distintas o las mismas): negativos verdaderos, si niega cosas distintas (A no es B); negativos falsos, si niega las mismas (A no es A); afirmativos verdaderos, si afirma las mismas (A es A); afirmativos falsos, si afirma cosas distintas (A es B).

6 La dialéctica es, pues, la parte valiosa. Es que la filosofía comprende además otras partes: también filosofa, efectivamente, sobre la naturaleza, recibiendo ayuda de la dialéctica al igual que se valen de la aritmética las otras ciencias[33]; la filosofía, empero, se aprovecha de la dialéctica más de cerca. Y lo mismo hace en el campo de la ética: filosofa partiendo, eso sí, de la dialéctica, pero añadiendo el estudio de los hábitos y de las ejercitaciones de las que dimanan los hábitos[34]. Mas los hábitos racionales retienen ya como propia la parte que reportan de la dialéctica, ya que, aunque mezclada con materia, ésa es la parte principal[35]. Y así, las virtudes restantes centran sus reflexiones en las pasiones y en las acciones que les son propias, mientras que la prudencia es una reflexión superior y reflexiona más bien sobre lo universal, es decir, si tal cosa implica tal otra, y si hay que abstenerse de tal acto ahora o más adelante o si hay otro enteramente mejor[36]. Pero la dialéctica y la sabiduría proveen a la

[33] La dialéctica es una especie de filosofía primera con respecto a las otras ramas de la filosofía, como la aritmética es una especie de matemática primera con respecto a las otras ramas de la matemática.

[34] La ética parte del conocimiento especulativo de la realidad que le proporciona la dialéctica; pero a este conocimiento especulativo añade el práctico de los «hábitos» o virtudes y de las «ejercitaciones» o prácticas (control de apetitos y pasiones y purificación, cf. I 2) que nos llevan a ellas.

[35] Estos «hábitos racionales» son la prudencia y los afines a ella (cf. Aristóteles, *Ét. Nic.* VI 9-11), distintos, por una parte, de la dialéctica y, por otra, de las virtudes morales. El conocimiento especulativo que estos hábitos reciben de la dialéctica (cf. nota anterior) es la parte principal de los mismos; pero no la única, pues están orientados a la acción, y la acción se roza con la materia (VI 8, 2, 35-37).

[36] El influjo de Aristóteles en este capítulo aparece aun en la terminología: a diferencia del capítulo anterior (n. 30), aquí *phrónēsis* es distinta de la dialéctica y significa prudencia, que

prudencia de todo, para su uso, en forma todavía más universal e inmaterial[37].

—¿Y las virtudes inferiores pueden darse sin la dialéctica y la sabiduría?[38].

—Imperfecta y defectuosamente, sí.

—¿Y es posible ser sabio y dialéctico sin más, sin las virtudes inferiores?

—No, ni siquiera es posible, sino que éstas o son anteriores o se desarrollan simultáneamente. Y bien puede ser que uno tenga virtudes naturales de las que nazcan las perfectas con el advenimiento de la sabiduría[39]. Así que, tras las naturales, la sabiduría; luego ésta perfecciona el carácter moral.

—¿O sea que, dadas las naturales, ambas[40] se desarrollan y se perfeccionan ya juntamente?

—No, sino que la una, anticipándose a la otra, la perfecciona[41]. Porque, en general, la virtud natural adolece de una vista y de un carácter moral imper-

---

es, más bien, aunque no sólo, de lo universal, porque, en el silogismo práctico a que alude Plotino en este pasaje, la premisa mayor es de lo universal y la menor, de lo particular (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1147 a 25-33).

[37] En términos platónicos, el razonamiento dialéctico no manipula más que Formas: comienza en Formas y termina en Formas, sin echar mano a los particulares sensibles (*República* 511 b-c).

[38] Aquí las «virtudes inferiores» son las virtudes morales, que, a su vez, pueden ser imperfectas o perfectas no en el sentido del tratado anterior, sino en el aristotélico de incoadas o desarrolladas (cf. n. sig.).

[39] La noción de «virtudes naturales» o incoadas, en el sentido de que el hombre es bueno por naturaleza, viene de ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1144 b 1-17).

[40] Es decir, la sabiduría de un lado, y la virtud moral perfecta de otro.

[41] La sabiduría se anticipa a la virtud moral perfecta.

fectos, y lo más importante para ambas clases de virtud son los principios por los que las conseguimos [42].

---

[42] Supuestas las virtudes naturales, la sabiduría la conseguimos por la inteligencia a través de la dialéctica (nn. 28 y 30); y la virtud moral perfecta, por la sabiduría a través de la prudencia (n. 35).

I 4 (46) SOBRE LA FELICIDAD

INTRODUCCIÓN

Este tratado es el primero que compuso Plotino tras la partida de Porfirio, motivada por la fuerte depresión que le había puesto al borde del suicidio (*Vida* 6, 1-5; 11, 11-15). Este hecho doloroso debió de dar pie al filósofo para ahondar en la reflexión sobre la naturaleza de la verdadera felicidad a la luz de la distinción fundamental en su antropología entre el yo superior y el yo inferior del hombre. La verdadera felicidad consiste en la vida del primero, que no tiene por qué verse afectada —ni incrementada ni disminuida— por la del segundo. Desde el punto de vista del orden sistemático, I 4, sirve para redondear los temas de los dos anteriores (I 2-3), estableciendo la identidad de la vida feliz con la vida de virtud perfecta. La estructura del escrito es muy sencilla: examen crítico de otras teorías, posición de la propia tesis, objeciones y respuestas. La prosa fluye más tersa y cristalina que de ordinario, y el perenne interés del tema, unido a la brillantez de la forma, debió de contribuir a la celebridad del presente tratado [1].

---

[1] Sobre el influjo de Plotino y, en concreto, de este tratado en San Ambrosio, cf. P. COURCELLE, en *Rev. de Philol.* 24 (1950), 29-56; *Rev. des Ét. Lat.*, 34 (1956), 220-239; *Parusia* (*Festgabe J. Hirschberger*), Francfort, 1965, págs. 103-116; P. HADOT, en *Rev. des Ét. Lat.* 34 (1956), 202-220; A. SOLIGNAC, en *Arch. de Philos.* 19 (1956), 148-156. Sobre San Agustín, cf. n. 24 a la trad.

SINOPSIS

I. Examen crítico de otras teorías (caps. 1-2).

1. La felicidad entendida como «la buena vida» en el sentido de sentirse a gusto, o de cumplimiento de la función propia, o de consecución del fin natural, o de vida de placer, o de imperturbabilidad o de vida conforme con la naturaleza (1, 1-2, 31).
2. La felicidad entendida como «la vida racional» (2, 31-55).

II. Posición de la propia tesis (caps. 3-4). — La felicidad consiste en la vida de la inteligencia, es decir:

1. No en la «vida» en general, entendida en sentido unívoco, ni en la «vida racional» entendida como suma de género y diferencia específica (3, 1-16),
2. sino en la vida de primer grado y perfecta, que es la propia de la inteligencia y consustancial con ella (3, 16-40),
3. y es también la propia del hombre, sea que la posea en potencia, sea que la posea en acto (4, 1-20),
4. como lo prueba el hecho de que quien posee esta vida no necesita de ningún otro bien y es impasible a todo mal (4, 20-36).

III. Objeciones y respuestas (caps. 5-16).

1. La vida feliz no se ve afectada por calamidades, desastres o dolores (caps. 5-8), ni por la pérdida o falta de consciencia (caps. 9-10) ni por ninguna cosa externa (cap. 11).
2. Es independiente de los placeres del cuerpo, de los vaivenes de la fortuna, de las afecciones del compuesto y de los dones externos (caps. 12-15).
3. Es la vida del yo superior, que vive cara al Bien sin dejar por eso de ser amable con el yo inferior (cap. 16).

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
3,25	τὸ εὐδαιμονεῖν	τὸ εὖ Henry-Schwyzer nunc [2].
4,23-24	καὶ σπουδαῖος, ᾖ	κἂν σπουδαῖος ᾖ codd.
6,15	αὐτῇ	αὐτὴ sic interpunxi [3].
8,12	οὔτε ἀλεινὰ	[οὔτε ἀλγεινὰ] delevit Page [4].

[2] Cf. *Lexicon Plotinianum* 439, 11. De este modo el razonamiento de Plotino, que, con el texto de los códices, es tautológico, queda perfectamente correcto.

[3] Con esta puntuación se obtiene el contraste pedido por el contexto entre «la voluntad misma» y el «raciocinio». Cf. la frase siguiente: «Pero el deseo mismo...».

[4] Cf. Henry-Schwyzer (que aceptan esta enmienda), en t. III (*ed. maior*), pág. 353.

Si identificamos el ser feliz con el buen vivir[1], ¿haremos con ello partícipes de ambas cosas aun a los demás animales? Porque si les es posible pasar la vida desembarazadamente según su naturaleza, ¿qué impide afirmar que aun ellos vivan una buena vida? Pues tanto si pone uno la buena vida en sentirse a gusto como si la pone en el cumplimiento de la función propia[2], en ambas hipótesis la buena vida competerá aun a los demás animales. Les será posible, en efecto, sentirse a gusto a la vez que ocupados en la función conforme con su naturaleza, por ejemplo a todas las aves canoras, que se sienten a gusto en lo demás y, en particular, cantando según su naturaleza, y de ese modo llevan la vida que para ellas es ideal. Pues así también, si suponemos que la felicidad se identifica con algún fin que constituya la meta del deseo ínsito en la naturaleza[3], también en esa hipótesis haríamos a los demás 1

[1] La identificación de la felicidad con la «buena vida» la presenta Aristóteles (*Ét. Nic.* 1095 a 16-20) como opinión corriente no sólo entre el vulgo, sino también entre personas cultivadas. Es una fórmula que, despojada de su ambigüedad y entendida como «vida perfecta», la de la inteligencia perfecta, también Plotino la acepta (3, 24-40; 14, 4-8).

[2] Se trata, de nuevo, de identificaciones corrientes. Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.* 1098 a 1-21, y para el transfondo socrático, cf. Platón, *República* 352 d-354 a. De hecho, éstas y las demás identificaciones a que pasa revista en los dos primeros capítulos, Plotino no las rechaza tanto por falsas cuanto por ambiguas. Debidamente transpuestas a la vida perfecta de la inteligencia perfecta, son aceptables.

[3] Cf., de nuevo, Aristóteles, *Ét. Nic.* 1097 a 16-b 21; *Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 17.

animales partícipes de la felicidad una vez que alcancen su meta. Una vez llegados a ella, la naturaleza que hay en ellos descansa: ya ha recorrido la vida de aquéllos y la ha consumado de principio a fin. Y si alguno se disgusta de que rebajemos la felicidad al nivel de los demás animales so pretexto de que con ello haríamos partícipes de ella aun a los más ruines de ellos y de que haríamos partícipes aun a las plantas, pues que también ellas tienen vida y una vida que se desarrolla hasta alcanzar su fin, en primer lugar, ¿no es verdad que parecerá absurda su negación de que los demás animales vivan una buena vida sólo porque le parecen ser poco estimables? Por otra parte, no es verdad que se vería forzado a conceder a las plantas lo que concede a todos los animales. Porque las plantas carecen de sensación. Pero puede ser que haya alguien que conceda a las plantas la buena vida, toda vez que les concede la vida. Ahora bien, la vida puede ser una buena y otra lo contrario. Cabe, por ejemplo, aun en las plantas, sentirse bien o no, como también dar frutos o no darlos. Si, pues, el placer fuera el fin y en esto consistiera el buen vivir [4], andaría desatinado quien rehusara el buen vivir a los demás animales. Y dígase lo mismo si consistiera en la imperturbabilidad [5], o si se dijera que el buen vivir consiste en vivir en conformidad con la naturaleza [6].

2 Sin embargo, si rehúsan la buena vida a las plantas por razón de que carecen de sensación, corren el riesgo de no concedérsela ya tampoco a todos los animales. Porque si hacen consistir la sensación en que la expe-

---

[4] Alusión a los hedonistas: Aristipo, Eudoxo y Epicuro.

[5] Alusión a la famosa *ataraxia* de Epicuro y Pirrón. Para la transposición de la vida placentera y serena a la vida de la inteligencia, cf. cap. 12.

[6] Alusión a la primera de las dos fórmulas estoicas (cf. *Stoic. Vet. Fragm.* I, págs. 45-46; III, pág. 6).

riencia sea consciente, es preciso que la experiencia misma sea buena antes que consciente; es decir, que guarde conformidad con la naturaleza, aun cuando no sea consciente, y que sea apropiada, aun cuando el sujeto desconozca todavía que es apropiada y que es placentera (eso sí, debe ser placentera); de suerte que si esa experiencia es buena y está presente, ya el que la tiene está en buen estado. Conque ¿qué necesidad hay de añadir la percepción consciente? A menos, claro está, que pongan el bien no ya en la experiencia habida o en el estado resultante, sino en el conocimiento y en la percepción consciente. Pero eso precisamente equivaldría a identificar el bien con la percepción misma y con una actividad de la vida sensitiva, y, en consecuencia, sea cual fuere el objeto de la percepción.

Pero si alegan que el bien consta de ambas cosas, a saber, de la percepción de tal objeto, ¿cómo es que, siendo indiferente lo uno y lo otro, dicen que es bueno el conjunto de ambos? Pero si suponen que la experiencia es buena y que el buen vivir consiste en tal estado cuando uno conozca que el bien le está presente, habrá que preguntarles si uno vive bien porque conoce que el bien presente está presente, o si hay que conocer no sólo que es placentero, sino además que ése es el bien. Pero si hay que conocer que ése es el bien, eso ya no es obra de la percepción, sino de una facultad distinta superior a la de la percepción. Y, por tanto, el buen vivir competerá no a quien disfrute de placer, sino a quien sea capaz de conocer que el placer es el bien. Así que la causa del buen vivir no será el placer, sino la facultad de juzgar que el placer es el bien. Y la facultad que juzga es de rango superior al de esa experiencia, porque es razón o inteligencia, mientras que esa experiencia es un placer. Ahora bien, en ningún caso lo irracional es superior a la razón. Entonces, ¿cómo podrá la razón preterirse a sí misma y dicta-

minar que otra cosa incluida en el género contrario al suyo le es superior? De todos modos, no parece sino que cuantos rehúsan el buen vivir a las plantas y cuantos la cifran en un tipo determinado de sensación, sin darse cuenta andan buscando el buen vivir en algo superior y haciendo consistir ese algo superior en una vida más clara.

Pasando a cuantos lo hacen consistir en la vida racional y no meramente en vivir ni siquiera con vida sensitiva, puede que tengan razón[7]. Pero conviene preguntarles por qué es así y por qué restringen la felicidad al animal racional. ¿Por qué añadir lo de «racional»? ¿Porque la razón es más ingeniosa y es sagaz para rastrear y asegurarse las cosas primarias conformes con la naturaleza[8] o independientemente de su habilidad para rastrear y dar alcance? Si es por su mayor destreza en el hallazgo, la felicidad competerá aun a los seres carentes de razón, caso de que por instinto y sin ayuda de la razón den alcance a las cosas primarias conformes con la naturaleza[9]. La razón será auxiliar y no será elegible por sí misma, ni ella ni su perfeccionamiento, que decimos que es la virtud. Pero si dijereis que la valía de la razón no se debe a las cosas

---

[7] Alusión a la segunda de las dos fórmulas estoicas (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 130). En el caso de los seres racionales, ambas fórmulas eran equivalentes (*ibid.* 85).

[8] Para los estoicos, «las cosas primarias conformes con la naturaleza» son las que responden a las necesidades primarias de la naturaleza humana y son apetecidas por el hombre instintivamente (*Stoic. Vet. Fragm.* III, págs. 43-44).

[9] En realidad, la cosa es menos complicada de lo que pretende Plotino: para los estoicos, fuera de la virtud, que es el único bien, todo lo demás, incluidos los «valores» o cosas «preferibles» según naturaleza, es materia de elección para el sabio, que debe elegir en cada caso lo más razonable. La primacía de la razón se debe a que sólo ella es capaz de hacer una recta elección (*Stoic. Vet. Fragm.* III, págs. 46-47).

primarias conformes con la naturaleza, sino que es bien venida por sí misma, habréis de decirnos qué otra actividad es la suya, cuál es su naturaleza y qué la hace perfecta. Porque no debe ser la consideración centrada en esas cosas la que la haga perfecta, sino que su perfección debe consistir en otra cosa, otra debe ser su naturaleza y ella misma no debe ser una de esas cosas primarias conformes con la naturaleza, ni una de las causas de las cosas primarias conformes con la naturaleza ni debe, en absoluto, pertenecer a esa clase de cosas, sino ser superior a todas ellas. De lo contrario, no creo que ellos vayan a ser capaces de explicar en qué está la valía de la razón. Pero a éstos, mientras no encuentren una naturaleza superior a la de las cosas en las que ahora se detienen, hay que dejarles que se queden ahí donde quieren quedarse, desconcertados sobre cómo les viene el buen vivir a aquellos de entre éstos que son capaces de conseguirlo [10].

3 Expliquemos nosotros, desde el principio, en qué creemos que consiste la felicidad. Pues bien, si hiciéramos consistir la felicidad en una vida y entendiéramos «vida» unívocamente [11], con ello admitiríamos que todos los vivientes son susceptibles de felicidad, pero que viven bien en acto aquellos en los que estuviera presente una misma y única condición de la que todos los animales serían susceptibles por naturaleza, y no admitiríamos que el racional sí gozara de esa

10 Plotino alude, tal vez, a la clásica objeción que se solía suscitar contra la moral estoica: la pretendida antinomia entre naturalismo y racionalismo (*i. e.*, entre las dos fórmulas estoicas, cf. *supra*, nn. 6-7). Cf. la discusión de J. Moreau, *Stoïcisme-Épicurisme-Tradition Hellénique*, París, 1979, págs. 21-60.

11 Para Plotino, como para Aristóteles, el término «vida» no es unívoco como lo son el género y la especie, sino que expresa una gama de grados escalonados. Cf. nn. 14-15 e *Introd. gen.*, secc. 17).

capacidad, pero no ya el irracional. Porque la vida sería eso común que había de ser susceptible de una misma condición en orden a ser feliz, supuesto que la felicidad consistiera en una cierta vida. Y por eso creo que quienes afirman que la felicidad se halla en la vida racional, no se dan cuenta de que, al no ponerla en la vida en general, presuponen de hecho que la felicidad ni siquiera es vida[12]. Por otra parte, se verían forzados a admitir que la facultad racional es una cualidad, en la cual se originaría la felicidad[13]. Ahora bien, el supuesto del que parten es la vida racional, ya que en el conjunto de ambas cosas es donde, según ellos, se origina la felicidad.

La conclusión es que la felicidad se origina en una especie distinta de vida. Quiero decir no en una especie de vida lógicamente contradistinta de otra del mismo género, sino como decimos que una cosa es anterior y otra posterior[14]. Por tanto, puesto que la vida se predica en muchos sentidos y se diferencia según que sea de primer grado, o de segundo y así sucesivamente, y puesto que «vida» se predica equívocamen-

---

[12] Inferencia incorrecta de Plotino: de que uno conciba la felicidad como «vida racional» no se sigue que no la conciba como «vida», del mismo modo que de que uno conciba al hombre como «animal racional» no se sigue que no lo conciba como «animal».

[13] Cf. cap. 4. Para Plotino, la vida feliz no es un accidente de la inteligencia, sino la plenitud de su vida, y la razón y la inteligencia no son meras potencias a modo de cualidades, sino la verdadera sustancia del hombre.

[14] La distinción entre las especies de un mismo género es horizontal, mientras que la distinción entre grados de vida es vertical. La vida feliz no es una especie propiamente dicha («vida racional») contradistinta de otra especie del mismo género («vida irracional») y concebida como la suma de género unívoco («vida») más diferencia específica («racional»), sino el grado supremo de vida, no analizable en dos componentes lógicos.

te[15] —la de la planta en un sentido y la del irracional en otro, difiriendo en claridad y oscuridad—, es evidente que también «buena» se diferenciará análogamente. Y si una vida es imagen de otra vida, es evidente que una buena vida será a su vez imagen de otra buena vida. Ahora bien, si la buena vida compete a quien está rebosante de vida —esto es, a quien no le falta un punto de vida—, la felicidad competerá sólo a quien esté rebosante de vida. Porque éste es a quien competerá lo más excelente, supuesto que, en los seres, lo más excelente es el vivir realmente, o sea, la vida perfecta. Además, de ese modo, el bien no será un bien postizo, y no será ajeno ni de origen ajeno el fundamento que le consiga a uno situarse en el bien. Porque a la vida perfecta ¿qué puede añadírsele para que sea óptima? Y si alguno responde «la naturaleza del Bien», es verdad que ésta es nuestra propia doctrina; empero no estamos buscando la causa del bien, sino el bien inmanente. Ahora bien, que la vida perfecta, que la vida real y verdadera está en aquella naturaleza intelectiva, y que las demás vidas son imperfectas y apariencias de vida y que no son perfecta y puramente vidas ni son más vidas que no vidas, ya lo hemos dicho muchas veces[16]. Pero ahora añadamos concisamente que, mientras todos los seres vivos provengan de un solo principio pero los demás no vivan en el mismo grado que aquél, aquel principio será forzosamente la vida primera y la más perfecta[17].

---

15 El término «vida» es equívoco en el sentido de no unívoco (n. 11), no en el de puramente equívoco: no expresa perfecciones distintas, sino grados distintos de una misma perfección; cada grado de vida es un reflejo del anterior.

16 De forma explícita, en VI 7, 15, 1-10; de forma menos explícita, muchas veces.

17 Esta «vida primera y perfecta», de la que las otras son derivaciones más y más degradadas, es la vida de la inteligencia (III 8, 8, 17-20).

4 Si, pues, el hombre es capaz de poseer la vida perfecta, el hombre que posea esta vida será feliz. Si no, concluiremos que la felicidad se da en los dioses, si en ellos solos se da semejante vida. Ahora bien, puesto que decimos que aun en los hombres la felicidad consiste en esto, debemos examinar cómo es esto posible. Mi explicación es como sigue: que el hombre posee una vida perfecta pues que posee no sólo la vida sensitiva, sino también el raciocinio y la inteligencia verdadera, es manifiesto aun por otras consideraciones. Pero ¿la posee como cosa distinta de él? No, ni siquiera es hombre en absoluto si no posee esta vida en potencia o en acto; y del que la posea en acto, decimos que es feliz [18].

—Pero esta forma perfecta de vida ¿diremos que se da en él como parte de él?

—Según. De los demás hombres, que poseen esta vida en potencia, diremos que la poseen como parte suya; pero del que es ya feliz, aquél que es esto aun en acto y que ha pasado a identificarse con ello, diremos que es esta vida [19]. Ahora ya, las demás cosas las lleva puestas [20]. Diríase que ni siquiera forman parte de él, puesto que las lleva puestas contra su voluntad. Formarían parte de él si las llevara anejas por propia voluntad.

—¿Cuál es, pues, el bien propio de este hombre?

—Pues él mismo es para sí mismo el mismo bien que posee. El Bien transcendente es causa de su bien

---

[18] Todo hombre, por el hecho de serlo, está dotado de inteligencia y es, por lo mismo, feliz en potencia; pero sólo el sabio es feliz en acto porque sólo él posee inteligencia perfecta o sabia (cf. I 3, n. 28).

[19] Según el principio de que el yo de cada cual se identifica con el nivel activo (*Introd. gen.*, secc. 72).

[20] «Ahora ya», es decir, a partir de la identificación del yo con el nivel intelectivo, los niveles subintelectivos pasan a ser accesorios, como prendas de quita y pon que uno lleva puestas.

inmanente y es bien en otro sentido, estando presente a él de otro modo. Una prueba de que esto es verdad es que quien se halla en ese estado no busca otra cosa. ¿Qué podría buscar? De las cosas inferiores, ninguna, y la mejor de todas ya la tiene consigo. La vida de quien posee semejante vida se basta, pues, a sí misma, y si uno es virtuoso, se basta a sí mismo para la felicidad y para la consecución del bien. Porque no hay bien alguno que no posea. Mas lo que busca, lo busca como necesario, y no para sí, sino para algo de lo de sí: lo busca para el cuerpo que lleva anejo; y, aunque sea para un cuerpo vivo, busca para este cuerpo vivo las cosas propias del mismo, no las propias de un hombre de tal calidad. Conoce las propias del cuerpo y da a éste lo que le da sin mermar en nada su propia vida. Así que ni aun en medio de las adversidades sufrirá merma en punto a felicidad, ya que, así y todo, una vida cual la suya es permanente. Y si se mueren sus familiares y amigos, él sabe lo que es la muerte. Lo saben también los que la padecen, si son virtuosos. Pero la muerte padecida por familiares y allegados, aunque sea penosa, no le apena a él, sino a lo que en él hay de ininteligente, cuyas penas él no asumirá.

5 Pero ¿qué decir de los dolores, de las enfermedades y de cuanto impide del todo la actividad? ¿Y si ni siquiera está uno consciente? Cosa que bien puede suceder por efecto de drogas o de ciertas enfermedades. En todos estos casos, ¿cómo podrá poseer la buena vida y la felicidad? Dejemos de lado pobrezas y deshonras. Aunque alguien podría objetarnos a la vista de estos males y a la vista, asimismo, de las proverbiales, más que ninguna, desdichas de Príamo[21]. Por-

[21] Las desdichas de Príamo, el legendario rey de Troya, pasaron a ser proverbiales por influjo de los poemas épicos del ciclo troyano (ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1100 a 5-10).

que, aun cuando uno sobrelleve estas cosas y las sobrelleve airosamente, al fin y al cabo no eran cosas queridas por su voluntad. Ahora bien, la vida feliz debe ser cosa querida por la voluntad. Negarán, en efecto, que en este caso «hombre bueno» sea igual a «alma buena», sin que se cuente como sumando de su sustancia la naturaleza del cuerpo. Dirán que están dispuestos a aceptar esto mientras el hombre se responsabilice de los padecimientos del cuerpo y haga suyas asimismo las opciones y evitaciones motivadas por el cuerpo. Pero puesto que el placer entra en la cuenta de la vida feliz, ¿cómo puede ser feliz, afligido como está por desdichas y dolores, el hombre a quien sobrevengan estas cosas, aunque sea virtuoso? No. Un estado así podrá ser feliz y autosuficiente para los dioses; pero los hombres, que han asumido un elemento inferior adicional, es menester que busquen la felicidad propia del conjunto resultante, y no la de una parte, ya que, como resultado del mal estado de una de las dos partes, forzosamente se entorpecerá el funcionamiento interno de la otra, de la superior, a causa del mal funcionamiento de la inferior. O si no, habrá que extirpar el cuerpo o la sensación del cuerpo para, de ese modo, buscar la autosuficiencia como medio para poder ser feliz.

6 La respuesta es que, si nuestra doctrina admitiera que el ser feliz consiste en no tener dolores, ni enfermedades ni desdichas y en no caer en grandes desventuras, nadie podría ser feliz en presencia de las cosas contrarias. Pero si la felicidad estriba en la posesión del bien verdadero, ¿por qué, prescindiendo de éste y de mirar a éste como criterio de vida feliz, hemos de andar en busca de los demás bienes, que no entran en la cuenta de la felicidad? Porque si la felicidad consistiera en un conglomerado de bienes y de cosas necesarias —y aun de innecesarias, pero reputadas aun

éstas por bienes—, habría que buscar la presencia aun de estas cosas. Pero si el fin debe ser uno solo y no muchos —so pena de buscar no un fin, sino unos fines—, es menester no tener en cuenta más que aquél que, además de ser el último, es el más precioso y el que el alma trata de estrechar en su regazo. Pero el objeto de esta búsqueda, como el de la voluntad, no es el de no verse envuelto en estas cosas. No es la voluntad misma de suyo, sino sólo el raciocinio, quien, en presencia de estas cosas, o las rehuye desapropiándoselas o las busca apropiándoselas[22]. Pero el deseo mismo va tras algo que lo transciende, conseguido lo cual, queda saciado y se aquieta. Y esta vida sí que es el objeto real de la voluntad, mientras que la presencia de alguna de las cosas necesarias no puede ser objeto de la voluntad si se toma el término «voluntad» en sentido propio y no se emplea abusivamente so pretexto de que reclamamos la presencia aun de estas cosas. Prueba de ello es que, en general, evitamos los males, y, sin embargo, tal evitación no es, por cierto, objeto de la voluntad. Objeto de la voluntad es más bien el que ni siquiera tengamos necesidad de tal evitación. Nueva prueba de ello son los mismos bienes, como la salud y la ausencia de dolor, cuando están presentes. Porque ¿qué tienen éstas de atractivo? Es un hecho al menos que se desdeñan la salud y la ausencia de dolor cuando están presentes[23]. Ahora bien, las cosas que, cuando están presentes, no tienen atractivo alguno ni añaden nada para ser feliz y que, cuando están ausentes, se las busca por razón de la presencia de las cosas penosas, sería razonable llamarlas cosas

22 Alusión al silogismo práctico (I 3, n. 36), que, a la luz de principios universales, se ocupa de lo particular y contingente, mientras la voluntad misma permanece fija en el bien universal e inmutable.

23 La idea aparece ya en HERÁCLITO (fr. 111).

necesarias, pero no bienes. Luego tampoco deben ser incluidas en la cuenta del fin, sino que, aun estando ellas ausentes y sus contrarias presentes, el fin debe preservarse incólume.

7 —Entonces, ¿por qué el hombre que vive feliz desea la presencia de estas cosas y rechaza las contrarias?

—Responderemos que no es porque contribuyan a la felicidad en parte alguna, sino más bien a la existencia, mientras las contrarias o contribuyen a la no existencia o son, con su presencia, un estorbo para el fin, no porque le priven de él, sino porque quien tiene lo mejor, quiere tener eso solo, y no junto con ello, otra cosa que, cuando está presente, no le priva de lo mejor, es verdad, pero coexiste, no obstante, con lo mejor. Pero, en general, no es verdad que el hombre feliz, en presencia de lo que no quiere, pierda ya un punto de su felicidad. Si no, cada día sufriría mudanza y caería derrocado de su felicidad, por ejemplo, al perder un esclavo o una cualquiera de sus posesiones. Y hay mil percances posibles que, aun no resultando conforme a sus previsiones, no por eso remueven un ápice del fin que le está presente.

—Pero nos referimos —dicen— a los grandes desastres, no a un percance cualquiera.

—Pero ¿cuál de las cosas humanas es tan grande que no haya de ser desdeñada por quien se ha remontado por encima de todas ellas y no depende ya de ninguna de las de acá abajo? ¿Por qué no considera importantes los favores de la fortuna, por grandes que sean —como reinos, imperios sobre ciuddaes y pueblos, colonizaciones y fundaciones de ciudades, ni aunque las haya fundado él mismo— y ha de tener, en cambio, por cosa importante los derrocamientos de imperios y el arrasamiento de su propia ciudad? Y si los reputara por grandes males o por males en absoluto, haría el ridículo con semejante creencia y dejaría

de ser hombre serio si reputara por cosa importante las vigas, las piedras y ¡por Zeus! las muertes de los mortales[24], cuando la creencia que decimos que debe abrigar sobre la muerte es que es preferible a la vida con el cuerpo. Y si él mismo muriera sacrificado, ¿pensaría que la muerte era un mal para él por haber muerto cabe el altar? Y si no fuera enterrado, al fin y al cabo su cuerpo se pudrirá lo mismo, yazga sobre tierra o bajo tierra. Y si es por no haber sido sepultado suntuosamente, sino anónimamente, sin ser considerado digno de un soberbio mausoleo, ¡qué pequeñez de espíritu! Pero si lo llevaran prisionero, «bien a la mano tienes un camino» de salida[25], si no hay posibilidad de ser feliz.

—Pero ¿si son sus familiares los prisioneros, aquello de «arrastradas las nueras y las hijas»?[26].

—¿Y qué?, responderemos. Supongamos que muriera sin haber presenciado ningún suceso de este tipo. ¿Pensaría, al partir, que no era posible que sucedieran tales cosas? Sería absurdo pensar así. ¿No pensaría más bien en la posibilidad de que sus familiares cayeran en semejantes desgracias? ¿Y dejaría de ser feliz por pensar en tal eventualidad? No. Sería feliz aun pensando así. Pues también lo será aunque suceda así. Reflexionaría, efectivamente, que este universo es de tal naturaleza que no hay más remedio que sobrellevar tales males y atenerse a ellos. Y a muchos incluso les irá mejor si caen prisioneros. Pero es que

24 Palabras recordadas por San Agustín cuando los bárbaros irrumpieron en África y comenzaron a destruir y saquear ciudades (POSIDIO, *Vida de San Agustín* 28).

25 Cita de la *Ilíada* (IX 43), que Plotino aplica al suicidio. Sobre el suicidio, al que se vuelve a aludir otras tres veces en este tratado (7, 43-45; 8, 8-9 y 16, 19-20), cf. I 9, sobre todo la n. 6 de la introd.

26 Nueva cita de la *Ilíada* (XXII 65), con referencia a Príamo.

además en su mano está el partir, si se sienten apesadumbrados. O si no, si se quedan, o se quedan con razón y no hay nada que temer, o, si se quedan sin razón, no debiendo quedarse, ellos son responsables ante sí mismos. Porque cierto es que el hombre feliz no caerá en mal alguno por la necedad de los demás, aunque sean sus familiares, ni estará pendiente de la buena o mala ventura de los demás.

8 Por lo que toca a los dolores del hombre feliz, cuando sean violentos, mientras pueda sobrellevarlos, los sobrellevará; pero si son excesivos, se lo llevarán[27]. Y no será digno de lástima en medio del dolor, sino que su propio fulgor, el fulgor interior, será[28] como la luz dentro de una linterna mientras fuera sopla fuerte el viento huracanado en plena tempestad.

—¿Y si deja de estar consciente o el dolor se prolonga agudizándose hasta hacerse violento sin ser, no obstante, mortal?

—Si se prolonga, deliberará lo que tiene que hacer, porque, en medio de estos dolores, no se pierde el albedrío. Pero es de saber que tales experiencias en ningún caso las ve el hombre de bien con los mismos ojos que los demás y que en ningún caso le llegan hasta dentro, ni las demás ni las penosas.

—¿Y cuando el dolor concierne a otros? La compasión parece ser una flaqueza del alma humana. Prueba de ello son los casos en que el no enterarnos lo tenemos por ganancia; y si sucede que somos nosotros los que morimos, creemos salir ganando y no nos fijamos

[27] Pensamiento favorito de Epicuro (USENER, frs. 447-448; *Máximas capitales*, 4); cf. MARCO AURELIO, VII 33 y 64.

[28] Traduzco el texto de los códices, que Henry-Schwyzer cuestionan y yo mismo traté de enmendar (*Emerita* 43 [1975], 195). Ahora me limito a sobreentender «será» (*i. e.*, en el contexto «brillará»), elipsis muy tolerable en griego. La idea es de ARISTÓTELES (*Ét. Nic.* 1100 b 30-31).

ya en lo de aquéllos, sino en lo nuestro: en no apenarnos.

—Pero la compasión es ya una flaqueza nuestra que hay que extirpar en vez de dejarla estar y andar con miedo de que sobrevenga. Y si alguno dijera que es connatural al hombre el condolerse de las desgracias de los familiares, sepa que no todos son así y que es propio de la virtud elevar la naturaleza ordinaria a un nivel más digno y más noble que el del común de los hombres. Ahora bien, es más noble el no doblegarse a los que la naturaleza ordinaria considera males terribles. No hay que comportarse al modo de un profano, sino como un gran atleta, parando los golpes de la fortuna a sabiendas de que son desagradables para ciertas naturalezas, pero llevaderos para la suya propia, no como males terribles, sino como cocos que asustan a los niños.

—¿Es que desea estos males?

—No, pero aunque se le presenten males que no deseaba, aun contra éstos está pertrechado de virtud, que hace al alma difícilmente quebrantable y difícilmente afectable.

—¿Pero cuando deja de estar consciente con la 9
mente anegada bien por enfermedad, bien por arte de magia?

—Pues aun entonces, si mantienen que sigue siendo bueno aun en ese estado de aletargamiento en una especie de sopor, ¿qué dificultad hay en admitir que sea feliz? Porque tampoco durante el sueño le privan de la felicidad ni le cuentan ese tiempo para concluir que no toda la vida es feliz[29]. Pero si niegan que siga

29 Contra el dicho citado por Aristóteles (*Ét. Nic.* 1102 b 5-8; cf. 1176 a 33-35) de que durante la mitad de la vida (*i. e.*, en las horas de sueño) en nada difiere el dichoso del desdichado.

siendo bueno, entonces ya no están hablando del hombre bueno. Nosotros, en cambio, partiendo del supuesto de que sea bueno, nos preguntamos si es feliz mientras sea bueno.

—Bien —dicen—, supongamos que sea bueno. Si no se percata, y no obra por virtud, ¿cómo puede ser feliz?

—Pero si no se percata de que está sano, no por eso está menos sano; y si no se percata de que es hermoso, no por eso es menos hermoso. Mas si no se percata de que es sabio, ¿ha de ser por eso menos sabio? A no ser que alguien objete que, en el caso de la sabiduría, el percatarse y ser consciente debe estar presente, ya que en la sabiduría en acto es también donde está presente la felicidad.

Pues bien, si el pensamiento y la sabidura fueran algo adventicio, tendría sentido esta objeción. Pero si la realidad de la sabiduría se cifra en una sustancia, mejor dicho, en la sustancia; si esta sustancia no perece en quien está dormido y, en general, en quien se dice que está inconsciente; si la actividad misma de la sustancia está en él y una actividad así es insomne, quiere decir que el hombre bueno, en cuanto bueno, estará activo aun entonces. Por otra parte, esta actividad no pasará inadvertida para todo él, sino para una parte de él, algo así como, cuando la actividad vegetativa está activa, la percepción consciente de tal actividad no le llega por la sensitividad al hombre restante. Y así, si nuestro yo se identificara con nuestra facultad vegetativa, nuestro yo estaría activo; pero de hecho, nuestro yo no es esa facultad; nuestro yo es la actividad del intelecto, de suerte que, si él está activo, nuestro yo estará activo [30].

---

[30] Cf. *supra*, n. 19.

Pero acaso pasa inadvertido para nosotros porque no se ocupa de ninguno de los sensibles. Nos parece, en efecto, que actúa a través de la sensitividad como medianera al nivel de los sensibles y con los sensibles por objeto. Pero ¿por qué la inteligencia no ha de actuar por sí misma? ¿Por qué no también el alma intelectiva, la que es anterior a la sensación y, en general, a la percepción consciente? El acto anterior a la percepción consciente debe existir, puesto que «pensar y ser son la misma cosa»[31]. Y parece que la percepción consciente se da y se origina cuando el pensamiento reflexiona, o sea, cuando el principio que actúa según la vida propia del alma es rebotado, por así decirlo, cual en la superficie lisa, bruñida y en calma de un espejo. Del mismo modo, pues, que la imagen se produce en las superficies de este tipo cuando está presente un espejo, pero, cuando no está presente o no está en ese estado, aun entonces está presente en acto el objeto cuya imagen sería posible, así también, cuando está en calma en el alma lo que en nosotros es como un espejo en que se reflejan las especies de la razón y de la inteligencia, esas especies aparecen reflejadas, y se conoce de modo cuasi sensible, junto con la cognición anterior, que la inteligencia y la razón están actuando. Pero si, por la perturbación de la armonía del cuerpo se rompe ese espejo, la razón y la inteligencia piensan sin imagen, y entonces el pensamiento tiene lugar sin representación imaginativa.

De donde cabe colegir lo siguiente: que el pensamiento suele ir acompañado de una representación imaginativa, sin que el pensamiento sea una representación imaginativa. Es posible comprobar, por otra

31 PARMÉNIDES, fr. 3. Traduzco el fragmento tal como lo entiende Plotino (ser = pensar), no tal como lo entendía Parménides (ser = objeto del pensar).

parte, que, aun estando despiertos, muchos de nuestros actos nobles tanto especulativos como prácticos, cuando pensamos y cuando obramos, no comportan el que seamos conscientes de ellos: el que está leyendo no es necesariamente consciente de que está leyendo, sobre todo cuando lee con intensidad; ni el que obra valerosamente, de que obra valerosamente ni de que actúa, en cuanto actúa, en virtud del valor, y así en mil casos más; tanto es así que la reflexión consciente tiene peligro de desvirtuar los actos de los que se es consciente, mientras que, cuando los actos están solos, entonces son puros y son más activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa, porque no está derramada en la sensibilidad, sino ensimismada y concentrada en un mismo punto.

11 A los que nos digan que ese tal ni siquiera vive, les responderemos que sí, que vive, pero que ellos no se dan cuenta de que ese tal es feliz, como ni de que vive. Y si no se persuaden, les pediremos que partan del supuesto de un hombre vivo y bueno antes de preguntarse si es feliz, en vez de aminorar primero su vida y luego preguntarse si vive una buena vida, en vez de anular primero al hombre y luego preguntarse por la felicidad del hombre, en vez de admitir primero que el virtuoso vive cara a lo interior y luego observarlo en sus actos externos; en una palabra, en vez de buscar en las cosas externas el objeto de su voluntad. Porque la existencia misma de la felicidad sería imposible, si se supone que las cosas externas son objeto de la voluntad y el objeto de la voluntad del virtuoso. Es verdad que él deseará que a todos los hombres les vaya bien y que ningún mal sobrevenga a nadie; pero si sus deseos no se cumplen, así y todo será feliz. Y si se nos dice que tales deseos, si los tuviese, harían de él un iluso, ya que no puede menos de haber males,

eso será darnos la razón claramente cuando orientamos la voluntad del virtuoso cara a lo interior.

Pero cuando se nos pregunte qué haya de placen- 12
tero en este género de vida, que no vayan a exigirnos que estén presentes los placeres del libertino ni los del cuerpo —pues estos placeres no pueden estar presentes y ahuyentarían la felicidad— ni las sobreexcitaciones de gozo —¿para qué?—, sino los placeres que acompañan a bienes presentes y que no consisten en movimientos ni procesos, porque los bienes están ya presentes, y él mismo está presente a sí mismo. El placer y la jovialidad en este caso son estables. Y así, el hombre de bien siempre se mantiene jovial, y es el suyo un estado de serenidad y un talante envidiable no perturbado por ninguno de los supuestos males, si es realmente hombre de bien. Mas si alguno anda en busca de otra especie de placer en la vida del hombre de bien, es que no anda en busca de la vida del hombre de bien.

Tampoco sus actividades se verán entorpecidas por 13
los vaivenes de la fortuna. Variarán, sí, con las vicisitudes de la fortuna; todas, empero, serán nobles, quizá tanto más nobles cuanto más críticas las circunstancias. Bien puede ser que, de entre las actividades consiguientes a las especulativas, sí se vean entorpecidas las concernientes a cosas particulares, como son las que realice tras deliberación y examen[32]. Pero siempre tendrá a la mano y consigo la «enseñanza suprema»[33], y más si está, y aunque esté, en el llamado «toro

[32] Se trata de las acciones morales, caracterizadas como (a) consiguientes a las actividades especulativas (cf. III 8, 5, 22-23), (b) concernientes a cosas particulares y (c) puestas tras deliberación y examen (cf. *supra*, n. 22).

[33] Cita de PLATÓN (*República* 502 a 2). La «enseñanza suprema» es la Idea del Bien.

de Fálaris»[34], que dicen que es «placentero», hablando gratuitamente, por más que lo repitan una y mil veces[35]. Porque, en la teoría de ellos, el que exclama «placentero» es el sujeto mismo que está inmerso en el sufrimiento, mientras que, en la nuestra, el que sufre es distinto del otro, el cual, aun conviviendo con aquél mientras se vea forzado a convivir con él, no por eso se verá privado de la contemplación del Bien universal.

14 Pero que el hombre, y sobre todo el virtuoso, no es el compuesto, también lo atestigua el alma con su separación del cuerpo y su menosprecio de los supuestos bienes del cuerpo. Mas pretender que la felicidad incluya al animal, es bien ridículo: la felicidad consiste en una buena vida, y ésta se origina en el alma, como actividad que es del alma, y no de toda ella, pues no lo es por cierto de la vegetativa como para que alcance al cuerpo. No, esta felicidad no podía consistir en la esbeltez y el buen estado del cuerpo, ni tampoco en tener buenas sensaciones. Es que las sensaciones excesivas, con su pesadumbre, amenazan con arrastrar al hombre hacia ellas. Pero, como hay una especie de contrapeso que lo eleva en dirección contraria hacia las realidades más eximias, cabe amenguar y menoscabar las cosas corporales, a fin de que aparezca que ese hombre es distinto de su exterior. Demos en hora buena que el hombre de acá sea hermoso, que sea esbelto, que sea rico y que mande en todos los hombres, como quien es de la región de acá; y, sin embargo, no hay que envidiarle por tales cosas, que lo tienen engañado. En el sabio, puede ser que estas cosas

[34] El toro de bronce en que Fálaris, tirano de Agrigento (570-554 a. C.), encerraba y achicharraba a sus víctimas.

[35] Alude al tópico repetido por los estoicos y, sobre todo, por los epicúreos de que el sabio será feliz y estará a gusto aun en el toro de Fálaris (*Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 586; Usener, *Epicurea*, fr. 601).

no se den ni por asomo; pero, si se dan, él mismo las aminorará, si se interesa por sí mismo. Sí, aminorará y deslucirá con su despreocupación las ventajas del cuerpo, y depondrá el mando. Pero, bien que cuidando de la salud del cuerpo, no querrá quedarse enteramente sin probar las enfermedades; ni tampoco sin probar los dolores, sino que, aunque no le vengan, querrá conocerlos de joven; pero ya en la vejez, preferirá que ni los dolores ni los placeres le molesten, ni ninguna de las cosas de acá, ni agradable ni desagradable, para no tener que fijarse en el cuerpo. Mas, en medio de los dolores, sabrá contraponerles la fuerza que le ha sido proporcionada para arrostrarlos, sin que ni el placer, la salud y la falta de dolor añadan nada a su felicidad ni los contrarios de éstos la destruyan o menoscaben. Porque si uno de dos contrarios no añade nada a una misma cosa, ¿cómo podrá el otro contrario destruirla?

—Pero supongamos que hubiera dos sabios y que uno de los dos estuviera dotado de cuantas cosas se dicen conformes con la naturaleza y el otro de las contrarias. ¿Diríamos que los dos gozan del mismo grado de felicidad?

—Sí, si son sabios por igual. Y si uno de los dos es hermoso de cuerpo y es todas las demás cosas que no contribuyen a la sabiduría ni, en general, a la virtud, a la visión de lo perfecto y a ser perfecto, ¿de qué le sirven estas cosas? Ni él mismo, que las tiene, presumirá de ser más feliz que el que no las tiene. El aventajamiento en estas cosas no contribuirá ni para el oficio de flautista. Lo que sucede es que medimos la felicidad con nuestra propia fragilidad, teniendo por estremecedoras y terribles cosas que el hombre feliz no tendría por tales. Si no, no será todavía ni sabio ni feliz, si primero no trueca todas esas fantasmagorías y se transforma completamente en otro, por así decirlo, confiando en sí mismo, en que jamás ha de

sufrir mal alguno. Así vivirá sin temor en todo. Si no, si se amilana en algo, no será perfecto en virtud; se quedará en una medianía. Y, aunque a veces, enfrascado en otras cosas, le acometa un temor indeliberado y anterior al dictamen de la razón, el sabio que hay en él acudirá a ahuyentar ese temor, y a esa especie de niño que hay en él conturbado por la aflicción lo aquietará con razones o con amenazas, pero con amenazas desapasionadas, como quien asusta a un niño con la severidad de una mirada[36]. Y, sin embargo, a fuer de sabio, no dejará de ser amable y benigno (no lo será consigo mismo y en sus cosas), y así, permitiendo a sus amigos cuanto se permita a sí mismo, será, a la vez que inteligente, el mejor de los amigos.

16 Pero si alguien se niega a situar al hombre de bien en esta cima de la inteligencia y lo apea a la región de los azares, andará con miedo de que se vea envuelto en ellos y no se atendrá al ideal de hombre de bien que nosotros exigimos, sino que, concibiéndolo como un buen hombre con mezcla de bien y de mal, adjudicará a ese tal una vida entreverada de bien y de mal. Un hombre así no es fácil que exista; pero, si existiera, no merecería el título de hombre feliz, no teniendo altura ni en grado de sabiduría ni en pureza de bondad. No cabe, pues, vivir felizmente en el compuesto. Porque con toda razón estima Platón que, quien aspire a ser sabio y feliz, ha de tomar el bien de allá arriba, ha de poner su mirada en él, ha de asemejarse a él y ha de vivir en conformidad con él[37].

Y esto debe bastarle para conseguir su fin; las demás cosas son como si cambiara de región sin que

[36] En este pasaje se distingue claramente el temor vano o innoble del respetuoso o noble, confirmando la interpretación que hemos dado de I 2, 5, 15-16 (n. 15).

[37] *Banquete* 212 a; *República* 427 d; *Teeteto* 176 b.

perciba por ello nada que añada a su felicidad, sino como quien, en medio de otras cosas que hay también difundidas a su alrededor, tantea si, por ejemplo, ha de establecerse aquí o allá, concediendo al hombre inferior cuanto éste necesita y él pueda, pero manteniéndose él mismo distinto del de acá. Nada le impide abandonar a éste, y lo abandonará a la hora señalada por la naturaleza; pero es dueño de deliberar por sí mismo sobre ello [38].

En conclusión, algunas de sus obras tenderán a la felicidad; otras, en cambio, no estarán motivadas por el fin ni serán, en absoluto, de él mismo, sino de quien forma pareja con él. Por él velará y con él se avendrá, mientras pueda, como el músico con su lira mientras pueda servirse de ella. Pero si no, la cambiará por otra o prescindirá de los servicios de la lira y se abstendrá de tañer la lira, ocupándose de otra cosa sin la lira, que yacerá olvidada cerca de él, mientras él canta sin instrumentos [39]. Mas no por eso le dieron en balde, ya desde el principio, ese instrumento, pues ya se ha servido de él muchas veces.

---

38 Cf. *supra*, n. 25.

39 Aunque en un contexto distinto, acude al recuerdo espontáneamente el arpa olvidada de Bécquer.

I 5 (36) SOBRE SI LA FELICIDAD SE ACRECIENTA CON EL TIEMPO

INTRODUCCIÓN

Este tratado, aunque cronológicamente anterior a I 4, temáticamente es complementario del mismo. La vida feliz se sustrae no sólo a las vicisitudes del mundo exterior, a la mutabilidad del compuesto y a la percepción consciente (tesis de I 4), sino también a la duración temporal. La razón de fondo es que la felicidad, como vida perfecta que es, corresponde primariamente a la Vida primaria, que es la de la segunda Hipóstasis. Ahora bien, la vida de la segunda Hipóstasis es la eternidad (*Introd. gen.*, secc. 30). En definitiva, pues, vida perfecta, vida feliz y vida eterna son la misma cosa. El hombre participa de ellas por la inteligencia: la intelección es intemporal (IV 4, 1, 11-14); transciende la duración temporal, como transciende la percepción consciente, la memoria y el raciocinio, y entra en la esfera de la eternidad.

SINOPSIS

I. Planteamiento (cap. 1).
   1. La felicidad, ¿se acrecienta con el tiempo?
   2. Dos razones en contra: 1) el recuerdo de un pasado feliz no influye; 2) la felicidad depende de una disposición presente.

II. OBJECIONES Y RESPUESTAS (caps. 2-10).

1. La felicidad no aumenta porque se cumplan los deseos: (a) si no, la felicidad no se mediría por la virtud; (b) la felicidad de los dioses nunca sería perfecta; (c) el deseo de lo venidero es deseo de que esté ya presente lo que ya está presente (cap. 2).
2. El que es feliz por más tiempo, no por eso es más feliz (caps. 3-5): (a) ni porque disfrute del mismo espectáculo por más tiempo (cap. 3); (b) ni porque el placer sea más duradero (cap. 4); (c) ni porque sea feliz toda la vida (cap. 5).
3. Las desdichas aumentan con el tiempo porque empeora el estado del cuerpo; pero de ahí no se sigue que la felicidad aumente con el tiempo, como no sea indirectamente por crecimiento en virtud (cap. 6).
4. La felicidad no se conmensura con el tiempo, sino con la eternidad, porque es la vida propia del Ser eterno (cap. 7).
5. El recuerdo no aumenta la felicidad, ni el recuerdo de una sabiduría anterior, ni el de un placer pasado (cap. 8), ni el de cosas excelentes del pasado (cap. 9).
6. La felicidad no está en la acción, sino en la buena disposición y actividad internas del alma sabia (cap. 10).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
10,7	μᾶλλον	μᾶλλόν ⟨ἐστι⟩ HENRY - SCHWYZER nunc[1].
10,8	μᾶλλόν ἐστι	[μᾶλλόν ἐστι] HENRY - SCHWYZER nunc.

[1] Esta enmienda y la relativa a la línea siguiente, basadas ambas en la llamada «regla de Brinkmann», me han sido comunicadas amablemente por el Dr. Schwyzer (carta de 6-4-1981).

La felicidad ¿se acrecienta con el tiempo pese a 1
que la felicidad es concebida siempre en dependencia del presente? Además el recuerdo de haber sido feliz nada puede influir[1], y el ser feliz no consiste en decirlo, sino en estar en una cierta disposición. Ahora bien, la disposición, como también la actividad de la vida, estriba en que esté presente.

Pero si, porque siempre estamos deseosos de vivir 2
y estar activos, el conseguir tal deseo significara ser más feliz, en primer lugar, según eso, la felicidad de mañana sería mayor que la de hoy, y la siguiente siempre mayor que la antecedente, con lo que la felicidad no se medirá ya por la virtud. En segundo lugar, los dioses mismos serán ahora más felices que antes, con lo que su dicha no será todavía perfecta y nunca jamás será perfecta. Además, cuando el deseo consigue su objetivo, obtiene lo presente y siempre lo presente, y busca el que, mientras exista, posea la felicidad. Ahora bien, el deseo de vivir, puesto que busca el existir, será deseo de lo presente, si el existir está en lo presente. Y caso que desee lo venidero y lo sucesivo, desea lo que tiene y lo que existe, no lo pasado ni lo venidero: desea que exista lo que ya existe, buscando no

---

1 Cf. caps. 8-9. En Epicuro el recuerdo juega un papel importante como fuente de placer (USENER, frs. 138, 436 y 437). Plotino, en cambio, lo rechaza como ingrediente de la felicidad: el recuerdo, como el raciocinio, están ligados a la temporalidad (IV 3, 25; IV 4, 12).

que exista perpetuamente, sino que exista ya lo que ya está presente[2].

3 —Entonces, ¿a qué viene lo de que «fue feliz por más tiempo y presenció con sus ojos el mismo espectáculo por más tiempo»?

—A nada. Porque si con la mayor duración hubiera logrado una visión más exacta, el tiempo le habría proporcionado algún aumento; pero si ha visto del mismo modo durante todo el tiempo, tiene lo mismo que el que contempló una vez.

4 —Pero el otro disfrutó por más tiempo.

—Pero no sería correcto añadir esto a la cuenta de la felicidad. Mas si alguien entiende por placer «la actividad desembarazada»[3], dice lo mismo que lo que buscamos. Pero es que además un placer más duradero no tiene en cada momento más que lo presente: lo pasado del placer ha desaparecido.

5 —¿Cómo? Si uno fue feliz de principio a fin, otro en una etapa posterior y otro fue feliz anteriormente pero luego cambió, ¿tienen igual felicidad?

—Es que, en este caso, no todos los parangonados son felices, sino que se compara a los no felices, cuando no eran felices, con el que es feliz. Si, pues, éste tiene alguna ventaja, tiene exactamente la ventaja que tiene el que es feliz comparado con los no felices, con lo que resulta que les aventaja por lo presente.

6 —Entonces, ¿qué decir del desdichado? ¿No es más desdichado con la prolongación? Y todas las otras cosas desagradables ¿no hacen mayor la desgracia con la prolongación del tiempo, por ejemplo los dolores duraderos, las penas y todas las cosas de este tipo?

---

[2] Cf. PLATÓN, *Banquete* 200 c-e.

[3] Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1153 a 12-15. Pero en un pasaje posterior (1174 b 23-33) el estagirita distingue el placer de la actividad: el placer es el coronamiento de la actividad.

Ahora bien, si estas cosas acrecientan el mal de este modo, con el tiempo, ¿por qué las contrarias no acrecientan la felicidad del mismo modo?

—Es que, en el caso de las penas y dolores, sí cabe decir que el tiempo produce un incremento, por ejemplo, el que la enfermedad sea crónica, porque se produce un estado y el cuerpo empeora con el tiempo. Porque si el cuerpo se mantuviera igual y el daño no aumentara, aun en este caso lo penoso sería siempre lo presente, a no ser que se le sume lo pasado habida cuenta de la persistencia de lo pretérito. Añádase a esto que, en el estado de desdicha, el mal se dilata con la prolongación del tiempo debido a que también se acrecienta el mal estado con su persistencia. El acrecentamiento de la desdicha se produce, pues, justamente por adición de una nueva cantidad, no por la prolongación de lo igual, mientras que lo que, siendo igual, es más prolongado no existe simultáneamente, y no hay que llamarlo más prolongado en absoluto sumando lo que ya no existe con lo que existe. Pero el estado de felicidad tiene su término y su límite y es siempre el mismo. Y si es verdad que aun en éste se produce un aumento paralelo al aumento del tiempo[4], de suerte que uno sea más feliz porque progresa al crecer en virtud, lo que se alaba en él no son los muchos años de felicidad contados, sino el crecimiento experimentado en el momento en que es mayor.

7 —Pero si no hay que tener en cuenta más que lo presente sin sumarlo con lo pasado, ¿por qué no hacemos lo mismo en el caso del tiempo, sino que, sumando el pasado con el presente, decimos que es mayor? ¿Por qué, pues, no hemos de decir que la felicidad es tan grande como el tiempo transcurrido? Y así, podemos

[4] Traduzco según la nueva puntuación adoptada por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. maior*, pág. 354).

dividir la felicidad de acuerdo con las divisiones del tiempo. Además, si medimos la felicidad por el presente, la haremos indivisible.

—No, el tiempo no es absurdo contarlo, aunque ya no exista, puesto que podemos contar el número de las cosas existidas pero ya no existentes, por ejemplo el de los muertos. En cambio, es absurdo decir que la felicidad que ya no existe esté presente y sea mayor que la presente. La felicidad exige estar junta [5], mientras que un tiempo de mayor duración que el presente exige dejar de existir. Y, en general, la prolongación del tiempo comporta dispersión de una unidad que existe en el presente. Y por eso se dice con razón que el tiempo es una «imagen de la eternidad» [6], porque trata de desvanecer en su propia dispersión lo permanente de aquélla. De ahí que, si esa imagen le quita a la eternidad lo que en ésta hubiera habido de permanente y se lo apropia, lo destruye [7]: queda a salvo por un momento y en cierto modo gracias a la eternidad; pero perece si pasa a estar del todo en la imagen [8]. Y así, puesto que la felicidad está en la vida buena, es evidente que hay que ponerla en la vida misma del Ser, porque ésta es la más eximia [9]. Luego no debe ser numerada con el tiempo, sino con la eternidad. Ahora bien, la eternidad no debe ser ni mayor, ni menor ni

---

[5] Es decir, no disgregada en partes sucesivas, como lo está el tiempo. No hace falta enmendar el texto (contra Henry-Schwyzer, t. III, pág. 354).

[6] Platón, *Timeo* 37 d 5.

[7] Si la felicidad pasara del dominio de la eternidad al del tiempo, dejaría de ser permanente y, en consecuencia, dejaría de ser la verdadera felicidad.

[8] Si la felicidad pasara a estar del todo en la imagen (*i. e.*, en el tiempo, imagen de la eternidad), sería, lo mismo que el tiempo, un continuo fluente y sucesivo.

[9] La felicidad, como vida perfecta (cf. I 4), corresponde a título primario al Ser eterno de la segunda Hipóstasis.

de extensión alguna, sino lo determinado, lo inextenso y lo intemporal. Y, por tanto, no hay que hacer coincidir el Ser con el no-ser, ni el tiempo ni lo perpetuamente temporal con la eternidad, ni hay que extender lo inextenso, sino tomarlo todo entero, si lo tomas alguna vez, tomando no lo indiviso del tiempo [10], sino la vida de la eternidad, la que no consta de una serie de tiempos, sino que existe toda junta desde todo tiempo [11].

Y si alguno dijera que el recuerdo de las cosas pa- 8
sadas, perviviendo en el presente, incrementa la dicha de quien haya vivido en la felicidad durante más tiempo, ¿qué querría decir con lo del recuerdo? Porque o es el recuerdo de la sabiduría habida anteriormente, de modo que lo que querría decir es que es más sabio y no se atendría a la hipótesis, o se referiría al recuerdo del placer, como si el hombre feliz necesitara de una buena sobredosis de gozo y no le bastara con el presente. Sin embargo, ¿qué puede tener de placentero el recuerdo de lo placentero? Por ejemplo, si se acordara de que ayer disfrutó de un buen plato (y aún sería más ridículo al cabo de diez años), y, tocante a la sabiduría, que el año pasado era sabio.

—Pero si el recuerdo fuera de las cosas excelentes, 9
¿cómo negar que, en este caso, tendría sentido?

—Pero eso es propio de un hombre que, en la actualidad, está falto de las cosas excelentes y que, por no tenerlas ahora, busca el recuerdo de las pasadas.

—Pero la prolongación del tiempo ocasiona nume- 10
rosas acciones nobles, en las que no tiene parte el que es feliz por poco tiempo, si hay que llamar feliz en

[10] Lo indiviso del tiempo es el «instante»; pero la indivisión del instante, como la del punto, es muy distinta de la indivisión de lo eterno, porque el instante y el punto son resultado de una abstracción.

[11] Al decir «desde todo tiempo», quiere decir «desde siempre»: la eternidad transciende el tiempo.

absoluto a quien no lo es gracias a que sus acciones nobles son muchas.

—Pero decir que la felicidad resulta de multitud de tiempos y de acciones, es constituir la felicidad como suma de los componentes ya no existentes, sino pasados, y de uno solo presente[12]. Por eso hicimos depender la felicidad de lo presente y luego nos preguntábamos si es mayor felicidad el haber sido feliz por más tiempo. Esto es, pues, lo que hay que investigar: si la felicidad prolongada por mucho tiempo gana más por el mayor número de acciones. Pues bien, en primer lugar, es posible ser feliz aun sin haberse visto implicado en acciones, y no menos, sino más, que quien ha estado consagrado a la acción. En segundo lugar, las acciones no confieren bondad por sí mismas; son las disposiciones las que hacen buenas aun a las acciones; y el sabio cosecha el bien aun en la acción, no porque obre ni como resultado de lo accesorio, sino como resultado de lo que posee. Pues aun la salvación de la patria podría ser obra incluso de un hombre vulgar, y el sabio disfrutaría por la salvación de la patria aun siendo otro el salvador. No es, por tanto, la acción la causa del placer del hombre feliz; es la disposición la que es causa tanto de la felicidad como del deleite que pueda redundar de ésta. Poner la felicidad en las acciones, es ponerla en lo que es extrínseco a la virtud y al alma. Porque la actividad propia del alma consiste en pensar sabiamente y en actuar en sí misma sabiamente. Y en esto consiste el estado de felicidad.

---

[12] Probablemente el texto de la línea 5 debe de ser enmendado, porque la sintaxis no es del todo correcta.

I 6 (1) SOBRE LA BELLEZA

INTRODUCCIÓN

En este tratado, el primero que compuso Plotino (*Vida* 4, 22), el más traducido y el más popularizado, se entrecruzan característicamente los dos temas fundamentales de la filosofía plotiniana: metafísica y mística. La decidida identificación de la belleza con la forma marca una revolución en la historia de la estética y permite a su autor establecer la siguiente gradación: la belleza sensible se identifica con una forma inmanente; la del alma, con una forma transcendente pero secundaria; la propia de la Inteligencia, con la Forma transcendente y primaria, mientras que el Bien, como principio de forma, es también principio de belleza, pero no es, estrictamente, la Belleza. Ahora bien, lo que prometía ser una disquisición metafísica se convierte de pronto, a partir del cap. 7, en una apasionada exhortación a la unión mística por la vía de la belleza, dejada a medio trazar en I 3. Plotino bebe a chorros de los diálogos más místicos de Platón (*Banquete, Fedón, República* y *Fedro*), pero difiere de su maestro por la mayor «netitud» con que distingue el Bien de la Belleza y el mayor énfasis con que recomienda el camino de la interioridad[1].

---

[1] Hay versión española de I. Quiles, *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación* (col. Austral), págs. 80-92, y de M. Cardenal Iracheta, en *Rev. de Ideas Estéticas* 1 (1943), 100-113.

SINOPSIS

I. Planteamiento (1, 1-17).

1. Por encima de la belleza sensible está la del alma. ¿Hay alguna belleza ulterior? (1, 1-6).
2. ¿En qué consiste la belleza, si es unívoca, o las bellezas, si no es unívoca? Y, primero, ¿en qué consiste la belleza del cuerpo? (1, 7-17).

II. La belleza está en la forma (1, 16-6, 32).

1. La belleza no consiste en la proporción: ni la belleza sensible (1, 20-40), ni la del alma (1, 40-53), ni menos la de la Inteligencia (1, 53-54).
2. La belleza sensible (caps. 2-3): (a) consiste en la participación en una forma, previa reducción a unidad (cap. 2); (b) de ahí que el juicio estético sea un juicio de conformidad de la forma exterior con la interior (3, 1-16); (c) de ahí también la belleza de colores y sonidos (3, 17-36).
3. La belleza del alma (4, 1-6, 24):
   1) emociones provocadas a la vista de un alma bella (4, 1-5, 17),
   2) fealdad del alma amalgamada con la materia (5, 17-58).
   3) belleza del alma purificada por la virtud (6, 1-13),
   4) conclusión: la belleza del alma consiste en ser pura y plenamente lo que es: una forma incorpórea, intelectiva y divina (6, 13-24).
4. Jerarquía de bellezas desde el Bien hasta los cuerpos (6, 24-32).

III. El bien y la belleza primaria (caps. 7-9).

1. El Bien como meta del alma (cap. 7): mientras que el deseo del Bien es común a toda alma, su consecución —ver por sí sólo a él solo— no compete más que al alma pura; y en esa visión se cifra su dicha suprema.
2. El camino de subida al Bien (8, 1-9, 39): repudiando la belleza sensible (8, 1-16), emprendiendo el retorno

a la patria (8, 16-21), despertando la vista interior (8, 21-9, 7) y labrando la propia estatua hasta asemejarse a Dios (9, 7-34), llegará el alma a la Belleza de la Inteligencia, y de allí al Bien (9, 34-35).

3. Precisión final (9, 35-43): la Belleza primaria se identifica con las Formas; es verdad que, hablando imprecisamente, cabe decir que el Bien es la Belleza primaria; pero, estrictamente, el Bien es el principio de la Belleza primaria, no la Belleza primaria.

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
5,32	καλὸν	κακὸν RINCK.
7,34	[οὗτος]	οὗτος codices [2].
9,37	οὐσίας	οὐσίᾳ PERNA [3].

---

[2] Aquí el demostrativo es simplemente anticipativo (como en 9, 36 y *Vida* 23, 35). No hace falta eliminarlo.

[3] El texto de Perna es el que más se acerca al de los códices y, además, ofrece buen sentido: las Formas son la progenie de la Inteligencia (V 1, 7, 29-30) y son, además, su sustancia (V 9, 5, 22-23).

La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; mas también se da en la música, y aun en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos[1]. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes[2]. ¿Existe además alguna belleza anterior a éstas? La discusión misma lo mostrará[3].

¿Cuál es, pues, la causa de que aun los cuerpos aparezcan bellos y de que el oído asienta a los sonidos conviniendo en que son bellos? Y cuantas cosas depende directamente del alma, ¿en virtud de qué son todas bellas? ¿Y todas las cosas bellas lo son en virtud de una sola y misma belleza o es distinta la belleza que hay en un cuerpo de la que hay en otra cosa? ¿Y cuáles son ésta o estas bellezas? Porque hay cosas,

---

1 Plotino comienza distinguiendo dos grados de belleza en orden ascendente: la sensible y la del alma. Dentro de la sensible, la visible y la sonora, y dentro de la sonora, la debida a «combinaciones de palabras» (prosa y verso) y la musical, y dentro de la musical, la de la música con letra (canto) y la sin letra (melodía y ritmo solos).

2 El segundo grado de belleza es la del alma y «las cosas que dependen directamente del alma»: ocupaciones o profesiones nobles, acciones buenas y hábitos (virtudes) morales e intelectuales.

3 Tema de los capítulos 7-9: sobre la belleza del alma está la de la Inteligencia y, sobre ésta, el Bien como principio de belleza.

como los cuerpos, que son bellas no por sus sustratos mismos, sino por participación, mientras que otras son bellezas ellas mismas, por ejemplo la naturaleza de la virtud. En efecto, unos mismos cuerpos parecen ora bellos, ora no bellos, como que una cosa es ser cuerpos y otra ser bellos. ¿En qué consiste, pues, esa belleza presente en los cuerpos? He aquí el primer punto que hay que examinar.

¿Qué es, pues, lo que concita las miradas de los espectadores y las vuelve hacia sí, las atrae y les hace disfrutar del espectáculo? Averiguado esto, bien puede ser que, «sirviéndonos de ello como de escala»[4], podamos contemplar aun las bellezas restantes. Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas[5].

Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente sólo lo compuesto, será bello. Además, según esta teoría, será bello el conjunto, mientras que las partes individuales no estarán dotadas de belleza por sí mismas, pero contribuirán a que el conjunto sea bello. Y, sin embargo, si el conjunto es bello, también las partes deben ser bellas, pues cierto es que la belleza no debe constar de partes feas, sino que debe haber tomado posesión de todas ellas. Además, según esta teoría, los colores bellos, al igual que la luz del sol, siendo simples, no tomando su belleza de la proporción, quedarán excluidos de ser bellos. Y el oro, ¿cómo

---

4 Cita del *Banquete* de PLATÓN (211 c 3), de donde toma Plotino su concepción de la gradación escalonada de bellezas.

5 Se trata, principalmente, de los estoicos (*Stoic. Vet. Fragm.* III, núms. 278 y 472). El resto del capítulo es una refutación de esta teoría por la vía de la reducción al absurdo.

podrá ser bello? Y el relámpago o los astros, de noche, ¿serán dignos de verse por ser bellos? Y con los sonidos ocurre lo mismo: el sonido simple habrá desaparecido, a pesar de que muchas veces cada sonido de los que hay en un conjunto bello es bello aun por sí mismo. Y en los casos en que, aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bello y otras no, ¿cómo no habrá que admitir que la belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?

Y si, pasando a las ocupaciones y a los razonamientos bellos, atribuyeran a la proporción la causa de la belleza aun en estas cosas, ¿qué proporción cabría aducir en ocupaciones, leyes, enseñanzas o ciencias bellas? ¿Cómo puede haber proporción entre teorema y teorema? Si es porque armonizan, también habrá concordancia y armonía entre malos teoremas. Efectivamente, la tesis de que «la justicia es una auténtica simpleza» armoniza y consuena con la de que «la morigeración es bobería»[6], y concuerda la una con la otra. Pues bien, todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas que las anteriores; pero proporcionadas, ¿cómo pueden serlo? No son proporcionadas ni al modo de las magnitudes ni al modo del número, aunque haya varias partes en el alma[7]. Porque ¿cuál sería la fórmula para la composición o la combinación de esas partes o de esos teoremas? ¿Y

---

6 PLATÓN pone estas dos tesis en boca de sendos antagonistas de Sócrates: Trasímaco (*República* 348 c) y Calicles (*Gorgias* 491 e).

7 Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzer, juntando «aunque haya varias partes en el alma» con lo anterior, no con lo siguiente. Estrictamente, el alma es simple, aunque pueda ser concebida en cierto modo como compuesta (cf. I 1, n. 3).

en qué consistiría la belleza de la Inteligencia, si la Inteligencia está a solas?[8].

2 De nuevo, pues, reanudando el tema, digamos lo primero en qué consiste por cierto la belleza que hay en los cuerpos. Efectivamente, es algo que se hace perceptible aun a la primera ojeada, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo acoge y como que se ajusta con ello[9]. En cambio, si tropieza con lo feo, «se repliega»[10], y reniega y disiente de ello porque no sintoniza con ello y está ajena a ello. Pues bien, nuestra explicación es que, como el alma es por naturaleza lo que es y procede de la Esencia que le es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos.

—¿Pues qué parecido tienen las cosas de acá con las cosas bellas de allá? Además, si tienen parecido, concedamos que sean parecidas. Pero ¿en virtud de qué son bellas tanto las de allá como las de acá?

—Nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma[11]. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina[12]. Y

---

[8] La Inteligencia está «a solas» porque es absolutamente una e indivisa: ni siquiera consta, como el alma, de una esencia indivisa y de otra indivisamente dividida (*Introd. gen.*, secc. 44).

[9] Esta observación preliminar es un anticipo del análisis del juicio estético, tema del capítulo 3 (*infra*, n. 15).

[10] PLATÓN, *Banquete* 206 d 6.

[11] Respuesta al problema planteado en 1, 16-17, y vuelto a plantear en 2, 1.

[12] Aquí «razón» (*lógos*) apenas difiere de «forma» (*eîdos*) y «conformación» (*morphḗ*). Cf. *Introd. gen.*, n. 115.

ésta es la fealdad absoluta [13]. Pero también es feo lo que no ha sido dominado por la conformación y la razón, debido a que la materia se resistió a dejarse conformar del todo por la forma. Es, pues, la forma la que, con su advenimiento, compone y coordina lo que va a ser algo uno compuesto de muchos, lo reduce a una sola comunidad y lo deja convertido, por la concordia, en unidad, supuesto que, como la forma era una, también lo conformado por ella debía ser uno, como podía serlo constando de muchas partes. Y, una vez que ha sido ya reducido a unidad, es cuando la belleza se asienta sobre ello dándose tanto a las partes como a los todos. Porque cuando toma posesión de algo uno y homogéneo, da al todo la misma belleza que a las partes. Por ejemplo, unas veces será el arte el que dé belleza a una casa entera junto con sus partes, mientras que otras una naturaleza particular dará belleza a una sola piedra [14].

He aquí, pues, cómo se origina el cuerpo bello por la comunión con una razón originaria de Seres divinos.

Ahora bien, el cuerpo bello es conocido por la fa- 3
cultad destinada a presidirlo. Ninguna más autorizada que ella para juzgar de sus propios objetos siempre que ratifique sus juicios el alma restante y, aun tal vez, que ésta se pronuncie ajustando el objeto con la forma adjunta a ella y valiéndose de aquella forma para su dictamen cual de una regla para el dictamen de lo rectilíneo [15].

---

13 Es decir, la materia (*Introd. gen.*, secc. 54).

14 La casa es ejemplo de un todo heterogéneo; la piedra (entiéndase una piedra uniforme en composición y colorido), de un todo homogéneo. La casa, a su vez, es ejemplo de un ser artificial; la piedra, de un ser natural. Pero esta segunda división no coincide necesariamente con la anterior.

15 Plotino analiza aquí el juicio estético, en el ámbito de la belleza sensible, caracterizándolo con tres notas: 1) el sujeto

—Pero ¿cómo es que lo inherente a un cuerpo es acorde con lo incorpóreo? ¿Cómo es que el arquitecto dictamina que la casa exterior es bella tras haberla ajustado con la forma interior de casa?

—Es que la forma exterior, si haces abstracción de las piedras, es la forma interior dividida por la masa exterior de la materia, una forma que es indivisa aunque aparezca en una multiplicidad. Así pues, cuando la percepción observa que la forma inmanente en los cuerpos ha atado consigo y ha dominado la naturaleza contraria, que es informe; cuando avista una conformación montada triunfalmente sobre otras conformaciones [16], congrega y apiña aquella forma desparramada, la reenvía y la mete dentro, ya indivisa, y se la entrega acorde, ajustada y amiga, a la forma interior. Es como cuando a un varón virtuoso le es grato el vislumbre de virtud que aflora en un joven porque es acorde con su propia y verdadera virtud interior.

La belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y es razón y forma [17]. De ahí que el fuego mismo sobre-

---

inmediato del juicio es la facultad sensitiva, *i. e.*, la propiamente dicha, aquella cuyo acto es la percepción de formas depuradas de materia (cf. I 1, 7, 9-14); 2) este juicio debe ir avalado por otro juicio del alma restante, *i. e.*, de la intelectiva (el «tal vez» no indica duda; es una forma de expresarse modestamente); 3) este juicio del alma intelectiva es un juicio de conformidad («ajustamiento») de la forma captada por la percepción con la forma sita en el alma intelectiva. Añádase que el juicio estético no es obra del raciocinio, sino de la intuición (cf. 2, 2-3: «a la primera ojeada»).

16 La materia yace oculta bajo una serie de formas superpuestas (V 8, 7, 19-22). Cuando ya todos los componentes de la cosa sensible han quedado reducidos a unidad, aparece la belleza como forma cimera (2, 22-24).

17 La luz es la actividad incorpórea de un cuerpo primariamente luminoso (*i. e.*, poseedor de luz propia). Cf. IV 5, 7, 33-37.

pase en belleza a los demás cuerpos, porque tiene rango de forma frente a los demás elementos: por posición, está arriba, y es el más sutil de todos los cuerpos, cual colindando con lo incorpóreo; y él es el único que no recibe dentro de sí a los demás, mientras que los demás lo reciben a él, pues aquéllos se calientan, mientras que él no se enfría, y está coloreado primariamente, mientras que los demás reciben de él la forma del color. Por eso refulge y resplandece cual si fuera una forma. Pero si el fuego no predomina[18], al disminuir en luz, deja de ser bello, cual si no participara del todo en la forma del color.

Por otra parte, las armonías sonoras, puesto que son las ocultas las que producen las manifiestas[19], hacen que el alma logre aun por esta vía una comprensión de la belleza, mostrando lo mismo en un medio distinto. Ahora bien, las armonías sensibles se caracterizan por la medida numérica, mas no en cualquier proporción, sino en la que sirva para producir una forma que predomine.

Y baste lo dicho sobre las bellezas sensibles, que no siendo más que fantasmas y como sombras evanescentes, adentrándose en la materia, la ornamentan y, apareciéndosenos, nos conmocionan.

Acerca de las bellezas ulteriores, que ya no le toca 4
ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien sin mediación de órganos[20] las ve y las enjuicia, hay

[18] Es decir, si no predomina sobre el material que le sirve de combustible. Sobre la cuasi-incorporalidad del fuego, cf. II 1, 3, 13 y III 6, 6, 40.

[19] Alusión al fr. 54 de HERÁCLITO: «la armonía oculta es más fuerte que la manifiesta». En el medio acústico, se nos muestra lo mismo que en el visible: la belleza consiste en la participación del conjunto sonoro en la armonía suprasensible. Cf. V 8, 1, 32.

[20] El intelecto, aun el discursivo, opera sin mediación de órganos (IV 3, 19, 24-27; V 1, 10, 12-19).

que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible. Pero así como, en el caso de las bellezas sensibles, no les sería posible hablar sobre ellas a quienes ni las hubieran visto ni las hubieran percibido como bellas —por ejemplo, a los ciegos de nacimiento—, del mismo modo tampoco les es posible hablar sobre la belleza de las ocupaciones, de las ciencias y demás cosas por el estilo a quienes no la hayan acogido, ni sobre el «esplendor»[21] de la virtud a quienes ni siquiera hayan imaginado cuán bello es el «rostro de la justicia»[22] y de la morigeración, tan bello que «ni el lucero vespertino ni el matutino» lo son tanto[23]. Mas es preciso estarse contemplando tales bellezas con lo que el alma las mira y que, al verlas, sintamos un placer, una sacudida, una conmoción mucho más intensos que a la vista de las bellezas anteriores, como quienes están ya en contacto con bellezas reales. Porque he aquí las emociones que deben originarse ante cualquier belleza: estupor, sacudida deleitosa, añoranza, amor y conmoción placentera. Tales son las emociones que es posible experimentar y las que de hecho experimentan, aun ante las bellezas invisibles, todas o poco menos que todas las almas, pero sobre todo las más enamoradizas. Pasa como con la belleza de los cuerpos: verla, todos la ven; mas no todos sienten por igual el aguijón. Hay quienes lo sienten los que más, y de ellos se dice que están enamorados.

5 Hemos de informarnos, pues, de los enamoradizos de las bellezas suprasensibles: «¿Qué experimentáis ante las llamadas ocupaciones bellas, los modos de ser bellos, los caracteres morigerados y, en general, las

21 Platón, *Fedro* 250 b 3.

22 Eurípides, *Melanipa* (Nauck, fr. 486).

23 Eurípides, *ibid.* Cf. Aristóteles, *Ét. Nic.* 1129 b 28-29.

obras de virtud, las disposiciones y la belleza de las almas?[24]. ¿Qué experimentáis al veros a vosotros mismos bellos por dentro?[25]. Y ese frenesí[26], esa excitación, ese anhelo de estar con vosotros mismos recogidos en vosotros mismos aparte del cuerpo[27], ¿cómo se suscitan en vosotros?». Éstas son, en efecto, las emociones que experimentan los que son realmente enamoradizos. Pero el objeto de estas emociones ¿cuál es? No es una figura, no es un color, no es una magnitud, sino el alma, que «carece de color»[28] ella misma y está en posesión de la morigeración sin color y del «esplendor»[29] sin color de las demás virtudes, siempre que veáis en vosotros mismos u observéis en otro grandeza de alma, carácter justo, morigeración pura, hombradía de masculino rostro, gravedad y, bajo un revestimiento de pudor, un temple intrépido, bonancible e impasible y, resplandeciendo sobre todo esto, la divinal inteligencia[30]. Pues bien, aun profesando admiración y afecto por estas cosas, ¿por qué las llamamos bellas? Es ver-

---

24 Cf. *supra*, n. 2.

25 Anticipo del tema de la belleza interior (9, 7 ss.), de transfondo platónico (*Banquete* 215 a-b: contraste entre la fealdad exterior de Sócrates y su belleza interior); cf. las agudas observaciones de II 9, 17, 38-48.

26 Alusión a la locura amorosa del *Fedro* platónico (251 d-e).

27 De nuevo, tema platónico (*Fedón* 67 c y 83 a). Sobre el tema del «recogimiento», cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley y Los Ángeles, 1954, cap. IV.

28 Plotino transpone al alma lo que PLATÓN dice de la Esencia (*Fedro* 247 c 6).

29 Cf. *supra*, n. 21.

30 El resplandor de la inteligencia característico de las virtudes superiores o perfectas (I 2, 4, 19-20; 6, 12-27, y c. nn. 31 y 42), que puede reflejarse aun en el semblante (*Vida* 13, 5-8). Nótese, por otra parte, el contraste entre el aspecto pudoroso y recatado del virtuoso y su inquebrantable entereza interior. (Cf. I 4, 12, 7-10.)

dad que éstas son, y está a la vista que son y no hay cuidado de que quien las vea las llame de otro modo sino las cosas que realmente son. Pero que realmente son ¿qué? Bellas. Con todo, la razón echa de menos todavía una explicación: ¿qué son para haber hecho al alma deseable? ¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las virtudes?[31].

¿Quieres, entonces, imaginar las cualidades contrarias, las cosas feas que se originan en el alma, y contraponerlas a aquéllas? La aparición del qué y del porqué de lo feo, es fácil que contribuya al objeto de nuestra investigación[32]. Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el temor por cobardía y en la envidia por mezquindad, no pensando —cuando piensa— más que pensamientos de mortalidad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga de placeres no puros, viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo. ¿No diremos que esta misma fealdad se le ha agregado al alma como un mal adventicio que, tras estragarla, la ha dejado impura y «amalgamada»[33] con mal en abundancia y sin gozar ya de una vida y de una percepción límpidas, sino viviendo una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con muerte en gran cantidad, sin ver ya lo que debe ver un alma y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia lo de fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso?

---

31 Esa especie de luz que brilla en todas las virtudes (*i. e.*, en las perfectas) es el resplandor de la inteligencia (cf. n. ant.).

32 Tema del resto del cap. 5, uno de los pasajes más brillantes de I 6.

33 Cf. I 2, 3, 12.

Y porque no está limpia, porque es llevada al retortero atraída por los objetos que inciden en la sensación y porque es mucho lo corporal que lleva entremezclado y mucho lo material con que se junta y que ha asimilado, por eso, creo, cambió su forma por otra distinta a causa de su fusión con lo inferior. Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía; lo que se vería es esa capa pegada que tomó del barro o del cieno [34]. A ése, pues, la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era.

Si dijéramos, pues, que el alma es fea por causa de una mezcla, de una fusión y de su inclinación al cuerpo y a la materia, hablaríamos correctamente. Y en esto consiste la fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino inficionada de lo térreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo [35]. Pues del mismo modo también el alma, una vez aislada de los apetitos que tiene a través del cuerpo porque trataba con él en demasía, desembarazada

---

34 Sobre el tema del cieno, cf. M. AUBINEAU, «Le thème du *bourbier* dans la littérature grecque profane et chrétienne», *Recherches de Sc. Relig.* 47 (1959), 185-214. Lo característico de Plotino es la combinación de la imagen del cieno con la del oro (cf. n. sig.).

35 A la imagen del cieno sucede la del oro para expresar la misma idea; las dos imágenes aparecen, pues, combinadas pero yuxtapuestas. En los gnósticos valentinianos, en cambio, ambas aparecen fundidas en una sola: el oro no pierde su belleza porque esté hundido en el cieno (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* I 6, 2 = MIGNE, *P. G.* 7, 508 A). Pero las consecuencias que sacaban eran diametralmente opuestas a las de Plotino. Es, pues, probable que el pasaje plotiniano sea una crítica tácita de los gnósticos, lo que indicaría que, ya al tiempo de la composición de I 6 (fines del 253), había trabado contacto con ellos.

de las demás pasiones y purificada de lo que tiene por haberse corporalizado, una vez que quedó a solas, depone toda la fealdad, que trae su origen de la otra naturaleza[36].

6 Y es que, según la doctrina antigua, «la morigeración, la valentía» y toda virtud es «purificación, y la sabiduría misma lo es»[37]. Y por eso los ritos mistéricos tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo «al Hades, yacerá en el cieno»[38]. Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo[39]. Porque la verdadera morigeración, ¿en qué puede consistir sino en no tener trato con los placeres del cuerpo, antes bien rehuirlos como impuros e impropios del puro?[40]. La valentía consiste en no temer la muerte; mas ésta, la muerte, consiste en que el alma esté separada del cuerpo. Ahora bien, esta separación no la teme quien gusta de quedarse a solas[41]. La magnanimidad consiste en el desdén por las cosas de acá; y la sabiduría, en la intelección, que vuelve la espalda a las cosas de abajo y conduce el alma a las de arriba.

Una vez, pues, que el alma se ha purificado, se hace forma y razón, se vuelve totalmente incorpórea e intelectiva y se integra toda ella en lo divino, de donde nacen la fuente de lo bello y todas las cosas de la misma estirpe parecidas a lo bello. Un alma subida a la

---

[36] La otra naturaleza es la materia (III 6, 19, 24-25, y cf. n. 44), que es «alteridad» (*Introd. gen.*, secc. 51).

[37] PLATÓN, *Fedón* 69 c.

[38] *Ibidem.*

[39] Reminiscencia del fr. 13 de HERÁCLITO.

[40] Compárese la presente descripción de las virtudes como «purificaciones» con la de I 2, 3, 10-19.

[41] Es decir, el filósofo gracias a la purificación (tema ampliamente desarrollado en el *Fedón* 67 b-69 e).

inteligencia realza, por tanto, su belleza. Ahora bien, la inteligencia y las cosas derivadas de la inteligencia[42] son la belleza propia, que no ajena, del alma, ya que entonces es realmente sólo alma. Y por eso se dice con razón que, para el alma, el hacerse buena y bella consiste en asemejarse a Dios[43], porque de él nacen la Belleza y la otra porción de los seres. Mejor dicho, los Seres son la Beldad, y la otra naturaleza la fealdad, que es lo mismo que el mal primario[44]; luego también en Dios son la misma cosa bondad y beldad, o mejor, el Bien y la Beldad[45].

Y, por tanto, la investigación de lo bello debe ir paralela a la de lo bueno; y la de lo feo, a la de lo malo. Y así, lo primero de todo hay que colocar a la Beldad, que es lo mismo que el Bien. De éste procede inmediatamente la Inteligencia en calidad de lo bello. El Alma, en cambio, es bella por la Inteligencia, mientras que las demás cosas son ya bellas por obra del Alma, porque las conforma, tanto las que entran en el ámbito de las acciones como las que entran en el de las ocupaciones. E incluso los cuerpos, cuantos son calificados de bellos, es ya el Alma quien los hace tales. Porque como el Alma es cosa divina y una como porción de lo bello, cuantas cosas toca y somete las hace bellas en la medida en que son capaces de participar.

---

42 Las cosas derivadas de la inteligencia son los «logoi», que embellecen al alma: son sus galas (III 5, 9). El alma es a modo de «materia psíquica» con respecto a la inteligencia y al «logos» (II 4, 3, 4-5; V 8, 3, 3-9). De donde se sigue que la inteligencia y el «logos» son la *forma propia* del alma, que hacen al alma plenamente alma. Cf. *supra*, nn. 30-31.

43 PLATÓN, *Teeteto* 176 b, y cf. I 2, 1, 1-6.

44 Es decir, la materia (*supra*, n. 36, e *Introd. gen.*, secc. 54).

45 La identificación sin distingos del Bien con la Belleza es provisional e inexacta (cf. 9, 39-43, e *Introd. gen.*, secc. 22, 1.°).

7 Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien[46], que es el objeto de los deseos de toda alma[47]. Si alguno lo ha visto[48], sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctórum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos[49]), hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo[50] incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser.

Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!, ¡qué anhelos, deseando fundirse con él, ¡qué sacudida tan deleitosa! Porque lo propio de quien no lo ha visto todavía, es el desearlo como Bien; pero lo propio de quien lo ha visto, es el maravillarse por su belleza, el llenarse de un asombro placentero, el sentir una sacudida inofensiva, el amarlo con amor verdadero y con

---

46 Al final del capítulo anterior (6, 25-32), Plotino ha fijado una escala de grados de belleza *en orden descendente,* comenzando por el Bien; ahora, pues, hay que volver arriba, «hay que volver a subir hasta el Bien».

47 Cf. PLATÓN, *República* 505 d 11-e 1.

48 Alusión a su propia experiencia personal, ya en su primer tratado (cf. VI 9, 9, 46-47); IV 8, 1, 1-11, en cambio, no parece aludir a la visión del Bien.

49 Cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 497-498. Para Plotino los ritos de las religiones mistéricas son meros símbolos (*Introd. gen.,* secc. 80).

50 *Introd. gen.,* secc. 79. Sobre el origen y sentido de la fórmula «sólo al solo», cf. E. PETERSON, en *Philologus* 88 (1933), 30-41.

punzantes anhelos, el reírse de los demás amores y el menospreciar las cosas que anteriormente reputara por bellas. Le sucede como a los que toparon con figuras de dioses o démones: que ya no acogerían del mismo modo bellezas de otros cuerpos. «¿Qué pensar si uno contemplara la Belleza en sí autosubsistente y pura, que no está inficionada de carnes ni de cuerpo y no reside ni en la tierra ni en el cielo»[51], para poder ser pura? Porque todas estas bellezas de acá son adventicias, están mezcladas y no son primarias, sino que proceden de aquél.

Si, pues, uno viera a aquel que surte a todos pero que da permaneciendo en sí mismo y no recibe nada en sí mismo, si perseverara en la contemplación de semejante espectáculo y gustara de él asemejándose a él, ¿de qué otra belleza tendría ya necesidad? Y es que, como ésta misma es la Belleza en sí por excelencia y la primaria[52], transforma en bellos a sus enamorados y los hace dignos de ser amados. «Y aquí es donde las almas se enfrentan con su lucha suprema y final»[53], y ése es el motivo de todo nuestro esfuerzo por no quedarnos sin tener parte en la contemplación más eximia. El que la consiguió es bienaventurado porque ha contemplado una «visión bienaventurada»[54], pero desdichado aquel que no la consiguió. Porque no es desdichado el que no consiguió colores o cuerpos bellos ni el que no consiguió poderío, ni mandos ni un reino, sino el que no consiguió eso y sólo eso por cuya consecución es menester desechar reinos y mandos sobre

[51] Combinando varias citas del *Banquete* (211 a-e), Plotino transfiere al Bien lo que Platón aplica a la Belleza absoluta.

[52] Cf. *supra*, n. 45.

[53] Cita no del todo textual del *Fedro* (247 b), de nuevo con una transposición: Platón alude al esfuerzo por alcanzar la visión de las Formas.

[54] *Fedro* 250 b 6 (en Platón con referencia a las Formas).

la tierra entera, el mar y el cielo, por si, tras abandonar y desdeñar estas cosas y volverse a aquello, lograra uno verlo.

8 —¿Y cuál es el modo? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo va uno a contemplar una «Belleza imponente»[55] que se queda allá dentro, diríamos, en su sanctasanctórum, y no se adelanta al exterior de suerte que pueda uno verla, aunque sea profano?[56].

—Que vaya el que pueda y la acompañe adentro tras dejar fuera la vista de los ojos y sin volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquella de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito[57]: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferre a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras[58]. «Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortarnos alguien con mayor verdad[59].

---

[55] Platón, *República* 509 a 6.

[56] Cf. *supra*, n. 49.

[57] Variante del famoso mito de Narciso (cf. Eustacio, *Comm. ad Iliadem*, 266, 8-10). Plotino ve en ese mito una alegoría («un misterioso sentido»).

[58] Estará en el Hades aun acá (*i. e.*, en esta vida), porque estará inmerso en la materia (I 8, 13, 21-26).

[59] Con mayor verdad que en la *Ilíada* (II 140), de donde se toma la cita.

—¿Y qué huida es ésa? ¿Y cómo es?

—Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía[60]. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá.

—¿Y qué viaje es ése? ¿Qué huida es ésa?

—No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

—¿Y qué es lo que ve aquella vista interior? 9

—Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes[61]. Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación, pon la vista en el alma de los que realizan las obras bellas. ¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo super-

60 *Odisea* V 215-227; 262-269; XI 1-10. Plotino, como ya otros filósofos anteriores, ve en la vuelta de Ulises una alegoría («un misterioso sentido») del retorno del alma a la casa del Padre (cf. F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956). Cf. V 9, 1, 20-21.

61 Alusión al deslumbramiento que sufre el prisionero de la cueva platónica (*República* 516 a) al salir a plena luz.

fluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua[62] hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal»[63].

Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida como mayor que toda medida y superior a toda cuantidad; si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba[64] una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Éste es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aun cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto. Porque el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión[65]. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido

[62] Cf. Platón, *Fedro* 252 d.

[63] *Ibid.* 254 b 6-7.

[64] La tarea pedagógica del guía (I 3, 3, 3-4), que puede ser la razón misma (VI 9, 4, 31), cesa una vez que el alma ha arribado a la Belleza de la Inteligencia (VI 7, 16, 15-16). Es hora de ver, no de discurrir.

[65] *Introd. gen.*, secc. 79.

parecido al sol[66]. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella.

Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza. Porque, en su subida, llegará primero a la Inteligencia, y allá sabrá que todas las Formas son bellas y dirá que la Belleza es esto: las Ideas, fundándose en que todas las cosas son bellas por éstas, por la progenie y sustancia de la Inteligencia. Mas a lo que está más allá de ésta, lo llamamos la naturaleza del Bien, que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella[67]. Así que, si se expresa imprecisamente[68], dirá que es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza, so pena de identificar el Bien con la Belleza primaria. En todo caso, la Belleza está allá.

---

66 El ojo fue hecho por el Hacedor lo más parecido al sol (PLATÓN, *República* 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1).

67 La Belleza de la Inteligencia está puesta por delante del Bien desde el punto de vista del espectador (V 9, 2, 24-26; VI 9, 11, 16-19).

68 Tras un breve inciso con cambio de sujeto («llamamos»), Plotino vuelve al espectador, sujeto de los verbos anteriores («llegará», «sabrá», «dirá»): «si (el espectador) se expresa imprecisamente, dirá que (la naturaleza del Bien) es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles (*i. e.*, las realidades transcendentes, incluido el Bien), dirá, etc.». Con esta precisión final, Plotino pone las cosas en su punto rectificando sus anteriores identificaciones del Bien con la Belleza primaria (cf. nn. 45 y 52).

I 7 (54) DEL BIEN PRIMARIO Y DE LOS OTROS BIENES

INTRODUCCIÓN

Aristóteles había rechazado la Idea del Bien de la *República* de Platón, no viendo en ella más que un concepto supuestamente unívoco y un universal arbitrariamente hipostatizado (*Ét. Nic.* 1096 a 11-1097 a 13). Pero él mismo había admitido la existencia de un Bien real y transcendente, Dios, como fundamento último de la actividad inmanente del alma y del orden inmanente del cosmos. Sólo que él concebía a Dios como Ser supremo e Inteligencia suprema. Partiendo de presupuestos comunes al platonismo y al aristotelismo, Plotino contraataca a Aristóteles y reivindica el Bien omnitranscendente de Platón arguyendo, en parte *ad hominem,* que el Bien primario, como principio de toda actividad, debe estar más allá de la inteligencia, aun de la Inteligencia transcendente, y, como fundamento de todos los Seres, debe estar más allá de todos los seres, aun de los seres transcendentes. A continuación establece una escala de bienes análoga a la de bellezas de I 6, y concluye con una valoración de la vida y de la muerte. Cronológicamente, I 7 es el último tratado (*Vida* 6, 24). La breve meditación del capítulo final, escrita bajo los efectos de la enfermedad que pronto lo llevaría al sepulcro, cobra así un acento emocionado de adiós a la vida, o mejor, de saludo de bienvenida a la vida que aguarda al alma pura después de la muerte [1],

[1] En la lista cronológica (*Vida* 6, 24), I 7 lleva por título *Sobre la felicidad;* pero, en la sistemática (*Vida* 24, 30), Por-

SINOPSIS

I. PRESUPUESTOS COMUNES (1, 1-7).
1. El bien de cada ser es su actividad específica natural; y, si consta de varios elementos, la del elemento mejor (1, 1-4).
2. El alma, cuando es perfecta, centra su actividad en el Bien absoluto (1, 4-7).

II. EL BIEN PRIMARIO (1, 7-28).
1. Está más allá de la Inteligencia (1, 7-20): (a) como principio inmoble de toda actividad, es el Bien por sí sólo (1, 7-19); (b) estando más allá de la Esencia, también estará más allá de la Inteligencia (1, 19-20).
2. Está más allá de todos los seres (1, 20-28): como objeto del deseo de todos los seres, todos dependen de él, suspendidos de él como el círculo lo está del centro o como la luz lo está del sol.

III. LOS DEMÁS BIENES (cap. 2).
1. Todas las cosas participan del Bien en diverso grado y por diverso título: las inanimadas, por el alma; ésta, por la Inteligencia, y todas, por un mínimum de unidad, ser y forma (2, 1-6).
2. El Alma intelectiva participa por mediación de la Inteligencia; ésta, sin intermediarios; los seres vivos, por la vida; los inteligentes, por su inteligencia, y los vivos e inteligentes, por ambas cosas (2, 6-11).

IV. VALORACIÓN DE LA VIDA Y DE LA MUERTE (cap. 3).
1. La vida del malvado es una vida dimidiada (3, 1-3).
2. La muerte no es un mal en sí misma e, indirectamente, es un bien porque depara al alma pura una vida pujante y reintegrada (3, 3-14).
3. De suyo la vida de acá es un mal; lo que tiene de bien, se lo debe a la virtud (3, 14-22).

---

firio lo intitula *Del Bien primario y de los otros bienes*, que, además de ajustarse mejor al contenido, evita la confusión con I 4. Hay versión española, con introd. y notas, por M.ª DEL C. FERNÁNDEZ LLORENS, en *Perficit*, 2.ª ser., 9 (1978), 36-42.

TEXTO

HENRY - SCHWYZER		NUESTRA VERSIÓN
1,18	αὐτῇ μονῇ	αὐτῇ μόνῃ FICINO, HENRY-SCHWYZER, *ed. maior.*
3,2	ὄμμα τι	ὄμματι codd., HENRY-SCHWYZER, *ed maior*[2].
3,6-7	κακὸν τῷ λίθῳ	κακὸν ⟨οὐδέν, ὥσπερ οὐδὲν κακὸν⟩ τῷ λίθῳ adieci[3].

---

[2] Para mi defensa de la lección adoptada, véase *Emerita* 41 (1973), 76-78.

[3] Pasaje difícil que los autores tratan de enmendar de varios modos. La enmienda aquí propuesta (*Emerita* 43 [1975], 188) se basa en el supuesto de una línea perdida por *homeoteleuton,* y ha sido aceptada por Henry-Schwyzer (J. H. SLEEMAN-G. POLLET, *Lexicon Plotinianum,* Leiden-Lovaina, 1980, 597, 46-49). La enmienda adicional que adoptan siguiendo a Bury (οὐ τούτῳ κακὸν, en vez de οὐδ' οὕτῳ κακὸν codd.) es innecesaria y aun inconveniente: innecesaria, porque aquí οὐδ' οὕτω significa «ni aun en este (segundo) caso» (cf. I 1, 3, 21); inconveniente, porque resta fuerza al argumento. Plotino considera dos hipótesis: 1) que después de la muerte ya no exista (*i. e.,* el sujeto posible de males), 2) que exista pero no viva. Ahora bien, el argumento de Plotino es que, *ni aun en este segundo caso* (de que exista pero no viva), le sobrevendrá mal alguno, porque será como una piedra, que existe pero no vive.

¿Puede decirse que el bien de cada ser consista en otra cosa que en aquella actividad de su vida que sea conforme a naturaleza?[1]. Y si alguno consta de varios elementos, ¿puede decirse que su bien consiste en la actividad propia y conforme a naturaleza, siempre que no sea deficiente en nada, del elemento mejor que hay en él?[2]. El bien natural del alma consistirá, por tanto, en una actividad suya. Pero suponiendo que además, cuando es un alma eximia, dirija su actividad a la cosa más eximia, ésta será el Bien, no sólo con respecto al alma, sino el Bien sin más[3]. 1

Suponiendo, pues, que haya algo que, siendo el más eximio de los seres y aun estando más allá de los seres, no dirija su actividad a otra cosa mientras las otras

[1] La respuesta esperada es «no». PLATÓN había puesto en boca de Sócrates (*República* 352 d-354 d) el principio de que a cada ser le corresponde una operación (*érgon*) específica natural y un buen estado (*aretḗ* o excelencia) natural: aquel por el que es capaz de realizar bien su operación específica. Sobre este principio descansa toda la filosofía de la *República* (cf. mi artículo «el concepto *phýsis* en la *República* de Platón», *Pensamiento* 23 [1967], 407-436), y ese mismo principio reaparece en ARISTÓTELES (*Protréptico*, fr. 6 Ross, y *Ét. Nic.* 1106 a 15-24).

[2] La respuesta esperada en «sí». Este segundo principio, complementario del anterior, aparece formulado en ARISTÓTELES, *Protréptico*, fr. 6 Ross, y aplicado al alma humana en *Ét. Nic.* 1177 a 12-17. Análogamente, Plotino procederá, a continuación, a aplicar ambos principios al alma.

[3] El alma eximia es la contemplativa, que alcanza su bien inmanente centrando su actividad en el Bien absoluto, fundamento de su bien inmanente (I 4, 4, 18-20).

dirijan la suya a él, es evidente que ése será el Bien por el que, además, les es posible a las otras participar del Bien[4]. Ahora bien, las otras cosas, cuantas poseen el Bien de ese modo[5], pueden poseerlo de dos maneras: por haberse asemejado a él y por ejercitar su actividad dirigiéndola a él[6]. Si, pues, el deseo y la actividad se dirigen al Bien más eximio[7], síguese que, como el Bien no dirige su mirada a otra cosa ni desea otra cosa porque es, en su quietud, fuente y principio de actividades conforme a naturaleza y porque hace boniformes a las otras cosas, mas no en virtud de una actividad dirigida a ellas, pues son ellas las que dirigen la suya a él, ese principio no debe ser el Bien en virtud de su actividad ni de su intelección, sino que debe ser el Bien por sí solo[8]. Además, como está «más allá de

---

[4] Asentados y aplicados al alma los dos principios anteriores (*supra*, nn. 1-2), Plotino procede ahora por una especie de silogismo, cuya premisa mayor sería la proposición hipotética que acaba de enunciar, distinguiendo dos supuestos alternativos: 1) que exista algo que sea el más eximio de los seres (supuesto aristotélico), 2) que exista algo que esté más allá de los seres (supuesto platónico).

[5] Es decir, por participación.

[6] Estos dos modos son: el *habitual*, por asemejamiento a Dios por la virtud (tesis de I 2), y el *actual*, por el ejercicio de actos de virtud. De momento, a Plotino le interesa el segundo caso.

[7] Plotino comienza arguyendo *ad hominem* desde el supuesto aristotélico de que el Bien supremo se identifica con el Ser supremo, motor inmoble, supremo inteligible y supremo deseable (*Metafísica* XII 7, 1072 a 19-35).

[8] Plotino denuncia lo que él considera una incongruencia de Aristóteles: por una parte, el Bien supremo lo es por ser el primer principio: supremo inteligible y supremo deseable (cf. n. ant.); pero luego resulta que su bondad suprema le viene de una vida y una actividad autointelectiva, como «intelección de intelección» (*Metafísica,* XII 7, 1072 b 1-30; 1074 b 15-35).

la Esencia»[9] también está más allá de la actividad y más allá de la Inteligencia y de la intelección[10].

Además, el Bien hay que concebirlo, a su vez[11], como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas[12], mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que «es el objeto del deseo de todas las cosas»[13]. El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que las cosas todas[14] deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios[15]. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro con respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él[16]. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando tratares de desgajarla por uno de sus dos lados, la luz sigue suspendida del sol[17].

---

[9] PLATÓN, *República* 509 b 9.

[10] Plotino arguye ahora desde el supuesto platónico (*supra*, n. 4) de que el Bien está más allá de la Esencia.

[11] Paso a un nuevo punto: el Bien transciende al mundo inteligible.

[12] Aristóteles había dicho del primer principio que «de él depende el cielo y la naturaleza» (*Met.* 1072 b 13-14). Plotino rectifica: de él están suspendidas *todas las cosas*, aun las suprasensibles, arguyendo de nuevo *ad hominem* (cf. n. sig.).

[13] Si, como admite Aristóteles (*Ét. Nic.* 1094 a 3), el Bien es «el objeto del deseo de todas las cosas», quiere decir que de él están suspendidas todas las cosas, y no sólo el cielo y la naturaleza. Cf. I 8, 2, 2-4.

[14] No sólo el mundo sensible, sino también el transcendente.

[15] Imagen favorita de Plotino, en que el centro representa al Uno-Bien, y el círculo, ante todo, al mundo inteligible.

[16] La imagen del centro geométrico se combina con la del foco luminoso, que es el sol, otra imagen favorita.

[17] Plotino piensa bien en un experimento empírico, la interposición de una pantalla (BRÉHIER, n. *ad loc.*), bien en un intento mental, imaginando un eclipse. En todo caso, el intento es vano: la luz queda interceptada, mas no dividida en dos mitades (cf. VI 4, 7, 42-44).

2 —Y todas las otras cosas, ¿cómo están suspendidas del Bien?[18].

—Las inanimadas lo están del alma, y el alma del Bien por la Inteligencia. Pero cada cosa posee algo del Bien por ser una en cierto modo y por ser ente en cierto modo; pero participa además de forma. Del modo, pues, como participa de estas cosas, así también participa del Bien[19]. Luego participa de un remedo, pues las cosas de las que participa son remedos de ser y de unidad; y lo mismo la forma.

En cambio, la vida del Alma, la del Alma primera que subsigue a la Inteligencia[20], está más cerca de la realidad, y por la Inteligencia es boniforme esta Alma[21]; mas poseerá el Bien, si mira hacia él[22]. La Inteligencia, empero, subsigue al Bien. Por lo tanto, para el ser al que competa la vida, la vida es su bien; para el que tenga parte en la inteligencia, la inteligencia es su bien; en consecuencia, aquél al que competa vida con inteligencia, accede al Bien por doble título[23].

3 —Si, pues, la vida es un bien, ¿compete este bien a todo viviente?

—¡Oh, no! La vida del malo es renqueante[24], como lo es la del ojo que no ve con limpidez, porque no desempeña su función propia[25].

---

18 A continuación, Plotino explicará la dependencia universal en términos de participación en mayor o menor grado.

19 Cf. VI 9, 1.

20 Es decir, el Alma intelectiva (II 3, 17, 15-16). Cf. I 1, 8, 6.

21 La Inteligencia transcendente perfecciona al Alma implantando en ella una inteligencia inmanente (V 9, 3-4).

22 Para poseer al Bien, no basta poseer inteligencia (acto primero); hace falta ejercitarla (acto segundo) dirigiéndola al Bien.

23 Tal es el caso del hombre gracias al alma. Esto da pie para abordar el tema de la vida y de la muerte.

24 La imagen de la vida «renqueante» del malvado está tomada de Platón, *Timeo* 44 c 2-3.

25 También el ejemplo del ojo está tomado de Platón (*Repú-*

—Si, pues, la vida que tiene mezcla de mal es un bien para nosotros, ¿cómo negar que la muerte sea un mal?

—¿Un mal para quién? El mal debe sobrevenir a alguien; pero para aquel que ya no existe o, si existe, está privado de vida, ni aun en este caso[26] hay mal alguno, como no hay mal alguno para una piedra. Pero si hay vida y alma después de la muerte, ya será un bien, tanto mayor cuanto mejor realiza sin el cuerpo sus propios actos[27]. Y si, por otro lado, se integra en el Alma total[28], ¿qué mal puede sobrevenirle, estando allá? Y, en general, así como para los dioses hay bien, eso sí, pero no mal alguno, así tampoco lo habrá para el alma que preservare su propia pureza. Pero si no la preserva, será un mal para ella no la muerte, sino la vida. Y si además hay castigos en el Hades, de nuevo aun allá la vida será un mal para ella porque no será meramente vida.

—Pero si la vida es asociación de alma y cuerpo, mientras que la muerte es disociación de los mismos, el alma será susceptiva de ambas cosas. Ahora bien, si la vida es buena, ¿cómo negar que la muerte sea un mal?

—Es que la vida es un bien para los que la poseen no en cuanto asociación, sino porque por la virtud se guarda uno del mal; pero la muerte es un bien mayor. O mejor, hay que decir que de suyo la vida misma en

blica 608 e-609 a), pero Plotino lo sabía muy bien por propia experiencia (*Vida* 8, 3-4; 16-17), sobre todo al final de su vida (*ibid.* 2, 14-15). Cf. I 8, 13, 1-2.

26 Es decir, ni aun en el segundo caso de que exista pero no viva. Para todo este pasaje, cf. la introd. a I 7, n. 3.

27 El alma pura desencarnada se halla plenamente en el mundo inteligible (IV 5, 1, 5-6)

28 Vuelve a su prístino estado. Precisamente el origen del mal del alma está en su particularización (*Introd. gen.*, secc. 73).

el cuerpo es un mal, pero que por la virtud el alma se sitúa en el bien porque no vive la vida del compuesto, sino que está ya separándose de él[29].

---

[29] Cf. I 6 n. 41.

I 8 (51) SOBRE QUÉ SON LOS MALES Y DE DÓNDE PROVIENEN

INTRODUCCIÓN

El alma humana, que es bipolar (I 2, 4, 13), se debate entre los dos polos opuestos de la procesión plotiniana: el Bien y el Mal. Del primero, que ha centrado nuestra atención en los dos tratados anteriores (I 6-7), pasamos ahora al segundo. En el presente tratado se trazan, efectivamente, las tres grandes coordenadas de la concepción plotiniana del mal. Frente al dualismo radical, que postula dos principios positivos, uno bueno y otro malo, Plotino identifica el mal con el no-ser. Pero, frente a Aristóteles, este no-ser no es un concomitante accidental de la materia, sino la materia misma constituida en el Mal en sí, a la vez que en el origen primero de todos los males. Con ello, el mal y el origen del mal quedan excluidos, frente al gnosticismo, de la esfera de lo divino. De Platón encontramos dos temas principales: del *Teeteto,* la necesidad de la existencia del mal junto con la posibilidad para el alma de evitarlo; y del *Timeo,* el modo de conocerlo por la vía de la negación análogamente a como, según ese diálogo, se conoce el espacio. Cronológicamente, I 8 es uno de los últimos tratados (*Vida* 6, 18)[1].

---

[1] Sobre este tratado, véase el penetrante estudio de D. O'Brien, «Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», en *Le Néoplatonisme,* París, 1971, págs. 113-146, con abundantísima bibliografía.

SINOPSIS

I. PROBLEMAS ACERCA DEL MAL (cap. 1). — 1) naturaleza, 2) origen, 3) dónde y entre quiénes reside, 4) si existe o no, 5) cómo lo conocemos, 6) cómo es contrario al Bien.

II. DÓNDE Y ENTRE QUIÉNES RESIDE (2, 1-3, 12).
1. No entre los dioses, es decir, no en las Hipóstasis divinas (cap. 2),
2. sino entre los no-seres, es decir, en el mundo sensible y en calidad de no-ser (3, 1-12).

III. NATURALEZA DEL MAL PRIMARIO (3, 12-40).
1. Es el no-ser caracterizado por, o mejor, identificado con:
   a) la sinmedida, lo ilimitado, informe e indeterminado,
   b) la penuria absoluta, lo indigente e insaciado,
   c) lo absolutamente inestable y omnipasible (3, 12-20).
2. Es el Mal en sí, no un mal inherente a un sujeto distinto (3, 20-34).
3. Es el sustrato que subyace a todas las formas (3, 35-40).

IV. LOS MALES SECUNDARIOS (caps. 4-5).
1. Los cuerpos: son malos en cuanto participantes de la materia; son un mal de segundo orden (4, 1-5).
2. El vicio: el alma ni es mala de suyo ni es mala toda ella; lo es el alma irracional por el vicio; ahora bien, el vicio es un mal secundario: se origina por contacto del alma con la materia y no es un mal absoluto (4, 5-5, 19).
3. Los males externos (enfermedad, fealdad, pobreza): se deben al influjo de la materia (5, 19-26).
4. El hombre: no es malo por sí mismo y puede evadirse de los males (5, 26-34).

V. NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DEL MAL (caps. 6-8).
1. Porque tiene que haber un contrario al Bien (cap. 6).

2. Porque el cosmos consta de razón y forzosidad (7, 1-16).
3. Porque tiene que haber un término final en la procesión (7, 16-23).
4. Y este mal primario se identifica con la materia, no con una forma ni con el vicio (cap. 8).

VI. Conocimiento del mal (cap. 9).

1. El vicio: por confrontación con la norma de virtud; el vicio completo negativamente, abstrayendo de la forma de virtud; el incompleto, en parte positiva y en parte negativamente, como un rostro feo (9, 1-14).
2. La materia: por abstracción total de toda forma con el consiguiente asemejamiento de la mente con la materia, análogamente a como vemos la tiniebla (9, 15-26).

VII. Refutación de teorías contrarias (caps. 10-15).

1. La materia carece de cualidad. Luego no es mala.
   Respuesta: es mala precisamente porque carece de cualidad (cap. 10).
2. El mal es la privación del bien en el alma.
   Respuesta: el alma no es mala de suyo; luego el mal del alma no es el mal primario (cap. 11).
3. El mal es una privación incompleta de bien en el alma.
   Respuesta: será una mezcla de bien y de mal, no el mal primario (cap. 12).
4. El vicio es un mal a modo de impedimento.
   Respuesta: entonces el vicio será causa de mal, pero no el mal primario, que está por debajo del vicio lo mismo que el Bien está por encima de la virtud (cap. 13).
5. El vicio es una debilidad del alma.
   Respuesta: la debilidad del alma se debe a la irrupción de la materia en el terreno de aquélla, paralizando algunas de sus actividades y brindándole con su presencia la ocasión de encarnarse (cap. 14).
6. La materia no existe.
   Respuesta: cf. II 4 (15, 1-3).

7. El mal no existe.
Respuesta: abolir el mal, equivaldría a abolir el bien, la virtud y el vicio. El mal existe, sólo que encubierto bajo bellas apariencias (15, 3-28).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
6,41	τὰ ἄλλα	[τὰ ἄλλα] delevit DODDS [2].
6,46	τὸ κατ'	τὸ ⟨μὴ⟩ κατ' addiderunt HENRY-SCHWYZER, t. III, *ed. maior.*, pág. 355.
6,53	ἐναντίον καὶ ἐνταῦθα,	[ἐναντίον καὶ ἐνταῦθα,] delevi.
6,54	ἐναντίον	ἐναντίον ⟨καὶ ἐνταῦθα⟩ transposui [3].
14,42	αὐτὴ	αὐτῇ scripsi [4].
15,18	πληγὴ	πληγῇ scripsi [5].
15,26	ἵνα οὕτω	ἵν' ἄμουσα DODDS [6].

---

[2] Enmienda aceptada por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. maior*, página 355).

[3] Transposición basada en la regla de Brinkmann.

[4] Véase la traducción de este pasaje y la n. 58.

[5] Conjetura aceptada por HENRY-SCHWYZER, en J. H. SLEEMAN-G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980, 845, 54.

[6] Enmienda aceptada por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. maior*, pág. 357).

Los que investigan de dónde provienen los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarían su investigación adecuadamente si la basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál la naturaleza del mal. Porque de ese modo se conocería también de dónde proviene, dónde reside y a quién sobreviene, y, en general, se llegaría a un acuerdo sobre si existe en la realidad de las cosas. Pero, como el conocimiento de cada cosa se realiza por semejanza[1], surgiría un problema: ¿con cuál de las facultades que hay en nosotros podemos conocer la naturaleza del mal? Porque, como la inteligencia y el alma son formas, las formas constituirán también el objeto de su conocimiento y las formas serán el objeto de su deseo. Ahora bien, ¿cómo puede uno imaginarse el mal como forma, si es por ausencia de todo bien por lo que se vislumbra el mal? Si se responde que, porque la ciencia de los contrarios es la misma[2] y porque el mal es contrario al bien, la ciencia del bien será la misma que la del mal, entonces, a los que se dispongan a conocer el mal, les será preciso penetrar en el conocimiento del bien, puesto que las cosas mejores anteceden a las peores y son formas, mientras que las peores no lo son, sino más bien privación. Queda, con todo, otro problema: ¿en qué sentido el bien es contrario al mal? A no ser que lo sea en el 1

---

[1] Según el principio platónico de que el conocimiento es de «semejante por semejante». Cf. *Introd. gen.*, n. 172.

[2] PLATÓN, *Fedón* 97 d, y ARISTÓTELES, *Anal. priora* 24 a 22.

sentido de que el bien es un principio y el mal un final, o en el de que el bien es a modo de forma y el mal a modo de privación. Pero sobre esto volveremos más adelante[3].

2 De momento, expliquemos cuál sea la naturaleza del Bien en la medida en que convenga a la presente discusión. El Bien es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo por principio y estando necesitados de aquél[4]. Él, en cambio, no está falto de nada, se basta a sí mismo, no necesita nada, es medida y límite de todas las cosas, dando de sí inteligencia, esencia, alma, vida y actividad centrada en la inteligencia. Y hasta aquí todas las cosas son bellas, porque él mismo es superbello y está más allá de las cosas más eximias reinando en la región inteligible[5], pese a que la Inteligencia de allá no es como la que uno podría colegir juzgando por las que se dice que en nosotros son inteligencias, o sea, las que se llenan de contenido a partir de unas premisas, las que son capaces de comprender los enunciados, las que raciocinan y consideran las consecuencias como quienes consideran los seres deduciéndolos lógicamente. Señal de que antes no los contenían, sino que estaban aún vacías antes de inferirlos, a pesar de que eran inteligencias[6].

Aquella Inteligencia no es, pues, como éstas, sino que contiene todas las cosas y es todas las cosas y está con ellas porque está consigo misma y las contiene todas sin contenerlas. Porque no son éstas una cosa y ella otra, ni existe por separado cada una de las cosas que hay en ella, pues que cada una es total y es

[3] Cf., sobre todo esto, caps. 6-7.

[4] Cf. I 7, 1, 20-28.

[5] Platón, *República* 509 d 2.

[6] Se refiere a la inteligencia discursiva (*Introd. gen.*, secc. 69).

absolutamente todo. Y, sin embargo, no están confundidas, sino a su vez discriminadas[7]. Es un hecho al menos que el participante no participa de todas juntamente, sino de la que puede[8]. Y así, la Inteligencia es la primera actividad de aquél[9] y la primera Esencia, mientras aquél se queda en sí mismo[10]. La Inteligencia, sin embargo, actúa en torno a aquél como quien vive en torno suyo. El Alma, en cambio, danzando por fuera alrededor de la Inteligencia, mirando a ésta y escrutando el interior de ésta, mira a Dios a través de la Inteligencia.

Y «ésta es la vida de los dioses»[11] indemne y bienaventurada. Aquí no existe el mal en absoluto; y si ése fuera el final, no existiría mal alguno, sino sólo el Bien primario y los bienes de segundo y de tercer orden. «Todas las cosas están en torno al Rey de todas las cosas, y aquél es causa de todas las cosas bellas, y todas son de aquél; el Segundo en torno a las segundas y el Tercero en torno a las terceras»[12].

Si, pues éstos son los Seres y lo que está más allá 3
de los Seres, el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque éstos son buenos. Queda, por tanto, que, si el mal existe, exista entre los no-seres, siendo como una especie del no-ser y estando en alguna de las cosas mezcladas con el no-ser o que de cualquier modo se aso-

---

7 Cf. *Introd. gen.*, seccs. 35-36.

8 Cf. VI 6, 7, 9-11. La diversidad de formas del mundo sensible es un reflejo, a la vez que una prueba, de la diversidad de Formas inteligibles. Cf. IV 8, 1, 48-50, y PLATÓN, *Timeo* 39 e.

9 Entiéndase, actividad *derivada* del Uno-Bien (*Introd. gen.*, sec. 16, 1.º).

10 *Introd. gen.*, secc. 16, 3.º).

11 PLATÓN, *Fedro* 248 a 1.

12 Cita de la *Carta II* (312 e) falsamente atribuida a Platón, pero que Plotino consideraba auténtica y en la que leía su teoría de las tres Hipóstasis. Cf. V 1, 8, 1-4; VI 7, 42, 15-20.

cian con el no-ser. Pero un no-ser que no es el no-ser absoluto [13], sino solamente distinto del ser; pero no-ser en este sentido [14] no como el Movimiento y el Reposo que hay en el Ser, sino como imagen del Ser o más no-ser todavía. Este no-ser es todo lo sensible y cuantas afecciones se dan en lo sensible, o algo posterior a éstas y como accesorio a éstas, o principio de éstas o alguno de los elementos integrantes de este no-ser de este tipo.

Ya con ello puede uno formarse una idea de este no-ser como una especie de sinmedida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasible, insaciado, penuria absoluta. Y estas características no son accidentales en él, sino que éstas son como su esencia; y así, cualquier parte de él que consideres, también ella es todas esas cosas. Todas las demás cosas que participen en él y se asemejen a él, digamos que se hacen, sí, malas, pero que, estrictamente, no son malas.

¿Qué realidad es, pues, ésta en la que están presentes estas características que no son distintas de ella, sino que son ella? Porque si el mal sobreviene a otro, debe ser antes algo en sí mismo, aun cuando no sea una sustancia. Porque del mismo modo que hay dos clases de bien, el Bien en sí y el sobrevenido [15], así también debe haber dos clases de mal: el Mal en sí y el sobrevenido ya a otro en virtud de él.

---

13 No es el no-ser absoluto (= la nada absoluta), como el no-ser de Parménides. Cf. PLATÓN, *Sofista* 257 b; *Introd. gen.*, secc. 51.

14 En el sentido de «distinto del ser».

15 Traduzco por «sobrevenido», en vez de «accidental», porque no se trata necesariamente de un bien o un mal accidental

—¿Pues qué sinmedida cabe, si no está en lo carente de medida?

—Es que así como hay una Medida que no está en la cosa medida, así también hay una Sinmedida que no está en lo carente de medida. Porque si está en otra cosa, estará o en una cosa sin medida —pero ésta no necesita de sinmedida estando ella misma sin medida— o en una cosa medida; pero no es posible que lo medido, en cuanto medido, tenga sinmedida. Síguese, pues, que hay algo ilimitado por sí mismo a la vez que es informe en sí mismo y es todas las demás características antedichas que caracterizaban la naturaleza del mal. Y si hay algo posterior similar a esto, es que o tiene una mezcla de esto, o es similar a ello porque pone su mirada en ello o es productivo de algo similar a ello. Ahora bien, esa sustancia que subyace a las figuras, formas, estructuras, medidas y límites y que está adornada con ornato ajeno porque de por sí no posee bien alguno, sino que comparada con los seres es un fantasma, ésa es precisamente la sustancia del mal —si puede haber una sustancia del mal— que el razonamiento descubre que es el Mal primario y el Mal en sí.

En cambio, la naturaleza de los cuerpos, por cuanto 4
participa de materia, será un mal no primario. Porque, eso sí, los cuerpos poseen una forma inauténtica, están privados de vida, se destruyen unos a otros, es desordenado el movimiento que originan, son impedimento para el alma —para la actividad propia del alma— y eluden la sustancia, fluyendo como están constantemente: son un mal de segundo orden. Pero el alma no es mala por sí misma, y tampoco es mala toda ella.

—¿Pues cuál es la mala?

---

a una sustancia, sino de un bien o un mal *por participación* en el Bien o Mal primarios.

—La que (Platón) caracteriza diciendo: «una vez que hemos reducido a servidumbre aquella parte del alma en la que el vicio halla su sede natural»[16], dando a entender que es la especie irracional del alma la que es receptora del mal, de sinmedida, de exceso y defecto, de los cuales provienen la intemperancia, la cobardía y los vicios restantes del alma, afecciones involuntarias implantadoras de opiniones falsas y de la creencia de que las cosas que rehúye son malas y las que persigue buenas.

—Pero ¿cuál es la causa de este vicio? ¿Y cómo reducirlo a aquel principio y a aquella causa?

—Es que, en primer lugar, el alma de esa especie no está fuera de la materia ni existe por sí misma. Está, pues, mezclada de sinmedida y es impartícipe de la forma que pone orden y reduce a medida, porque está entremezclada con un cuerpo dotado de materia. En segundo lugar, aun la parte racional, caso de que sufra daño[17], se ve impedida de ver por causa de las pasiones y porque está entenebrecida por la materia e inclinada a la materia y, en suma, porque pone la vista no en la Esencia, sino en el devenir, cuyo principio es la naturaleza de la materia, la cual es tan mala que incluso a quien no está todavía sumido en ella, con sólo que haya posado su mirada en ella, lo infesta de su propio mal. Porque como no participa en absoluto en el bien, como es privación de bien y pura carencia, vuelve semejante a sí a todo aquello que de cualquier modo tome contacto con ella.

Así, pues, el alma que es perfecta y se inclina a la inteligencia, permanece siempre pura y vuelta de es-

[16] PLATÓN, *Fedro* 256 b.

[17] Se refiere a la facultad intermedia del alma, la discursiva, que puede verse arrastrada por la inferior (II 9, 2, 5-9; IV 3, 12, 6-8; 17, 21-31).

paldas a la materia, y ni mira ni se aproxima a todo aquello que es indeterminado, falto de medida y malo. Permanece, pues, pura, enteramente determinada por la inteligencia. En cambio, el alma que no permaneció así, sino que, saliendo de aquélla, avanzó como fantasma de aquélla por no ser perfecta ni primaria, colmada de indeterminación por su carencia, en la medida en que carece, no ve sino tiniebla y se contagia ya de materia al ver lo que no ve, tal como decimos que vemos aun la tiniebla[18].

5 —Pero si la carencia del bien es causa de que vea la tiniebla y se junte con ella, el mal del alma estará en la carencia, y ése será el primario —concedamos que la tiniebla sea el secundario—, y la naturaleza del mal no estará ya en la materia, sino que será anterior aun a la materia.

—No, el mal no está en cualquier clase de carencia, sino en la total. Es un hecho al menos que quien carece del bien en poco no es malo, pues puede incluso ser perfecto al nivel de su propia naturaleza. Pero cuando se es carente del todo, como lo es la materia, eso es el mal absoluto sin parte alguna de bien. Y es que la materia ni siquiera posee el ser, como para que pudiera de ese modo tener parte en el bien, sino que su ser lo es sólo de nombre, hasta el punto de que se pueda decir con verdad que su ser es no-ser. La carencia, pues, lleva consigo el no ser bueno; pero la carencia total, el ser malo, mientras que una carencia considerable comporta la posibilidad de caer en el mal, y es ya un mal para alguien[19]. Menester es, por tanto, concebir el mal no como este o aquel mal, por ejemplo la injusticia o algún otro vicio, sino como aquel que no es todavía ninguno de éstos, mientras que éstos

[18] Cf. *infra*, cap. 9.

[19] Es decir, un mal sobrevenido (*supra*, n. 15).

son a modo de especies de aquél, especificadas por diferencias adicionales: por ejemplo, en el alma, la nequicia y, a su vez, las especies de ésta especificadas bien por la materia de que se ocupan, bien por las partes del alma, bien porque una es como una visión y otra como una tendencia o una pasión[20].

—Pero suponiendo que aun las cosas externas al alma sean males, ¿cómo reducirlas, por ejemplo la enfermedad y la pobreza, a aquella naturaleza?

—La enfermedad, como carencia o exceso de cuerpos enmateriados que no soportan orden y medida; la fealdad, como materia no dominada por la forma; la pobreza, como indigencia y privación de las cosas de que habemos menester por culpa de la materia, con la que estamos emparejados y cuya naturaleza se cifra en ser menesterosidad. Y si esto que decimos es verdad, no hay que afirmar que nosotros seamos principio de males siendo malos por nosotros mismos, sino que los males son anteriores a nosotros, y que los males que se apoderan de los hombres se apoderan de ellos en contra de su voluntad; pero que hay modo de «evadirse de los males»[21] del alma para los que pueden, pero que no todos pueden; y que en los dioses sensibles[22], pese a la presencia de la materia, no está presente el mal (quiero decir la maldad característica de los hombres, pues que ni siquiera lo está en todos los hombres) por-

[20] La división de los vicios, como la de las virtudes, puede hacerse atendiendo a distintos criterios: a la materia de que se ocupan (criterio aristotélico), o a las partes del alma en que residen (criterio platónico). Plotino añade otro criterio: «una es como una visión (= el error y la ignorancia) y otra como una tendencia (= la intemperancia) o una pasión (= la cobardía).

[21] PLATÓN, *Fedón* 107 d 1.

[22] Los «dioses sensibles» son los astros. En cuanto compuestos de materia (cf. II 1), en ellos reside el mal, que es la materia, pero no la maldad moral, que es el vicio.

que dominan sobre la materia (pero son mejores los dioses en los que no está presente la materia[23]), pero que la dominan además con aquello que hay en ellos no envuelto en materia[24].

6 Pero hay que examinar también qué quiere decir que «los males no pueden desaparecer»[25], sino que existen «forzosamente», y que no existen «entre los dioses», pero que constantemente «andan rondando la naturaleza mortal y la región de acá». ¿Quiere decir que el cielo sí está «limpio de males», pues que siempre marcha regularmente y se mueve ordenadamente, y que allá no existe ni la injusticia ni ningún otro vicio (no se hacen injusticia unos a otros, sino que se mueven ordenadamente[26]), pero que en la tierra existe la injusticia y el desorden? Porque esto quiere decir «la naturaleza mortal y la región de acá». Pero, por otra parte, la frase «hay que huir de acá» ya no se refiere a las cosas sobre la tierra. Porque la huida —dice— no consiste en marcharse de la tierra, sino, aun estando en la tierra, «en ser justo y piadoso con ayuda de la sabiduría», de suerte que la frase quiere decir que hay que huir del vicio. Así que los males, para Platón, son el vicio y todas las secuelas del vicio. Pero es que, además, cuando el interlocutor observa que los males desaparecerían «si (Sócrates) convenciera a los

---

23 Es decir, los dioses inteligibles, que son las Formas (V 1, 7, 30).

24 Es decir, con el alma intelectiva. Cada astro, como el cosmos mismo, es doble: consta de alma intelectiva transcendente y de alma inferior (sensitivo-vegetativa) vinculada de algún modo a la materia (II 3, 9, 31-47).

25 Ésta y las siguientes son citas del famoso pasaje del *Teeteto* (176 a-177 a).

26 Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzer para salvar la sintaxis. Para la combinación de las partículas *mḗte... dé,* cf. J. D. DENNISTON, *The Greek Particles,* 2.ª ed., Oxford, 1970, pág. 511.

hombres de lo que dice», (Sócrates) responde que «es imposible» que eso suceda, porque los males —arguye— existen «forzosamente», ya que «tiene que existir algo que sea lo contrario del Bien».

—Pues bien, el vicio que afecta al hombre, ¿cómo puede ser contrario al Bien transcendente? El vicio es contrario a la virtud, mas la virtud no es el Bien, sino un bien que nos capacita para dominar la materia. Pero ¿cómo puede haber algo que sea contrario al Bien transcendente? El Bien no es de una cualidad determinada[27]. Además, ¿qué necesidad hay de que, en todos los casos, si uno de dos contrarios existe, exista también el otro? Demos que sea posible y demos que de hecho suceda que, si existe uno de dos contrarios, exista también el otro —por ejemplo, si existe la salud, puede que exista también la enfermedad—, pero no, sin embargo, forzosamente.

—La respuesta es que Platón no quiere decir necesariamente que eso se verifique en cada contrario. Platón lo aplica al caso del Bien.

—Pero si el Bien es una sustancia, ¿cómo puede haber algo contrario al Bien?[28]. ¿O mejor, algo contrario a lo que está allende la sustancia?

—Pues bien, en el caso de las sustancias particulares, es creíble, porque está demostrado por inducción, que la sustancia no tiene contrario alguno; pero no está demostrado que la sustancia en general no lo tenga.

—Pero ¿qué contrario ha de tener la sustancia universal y, en general, las realidades primarias?

---

27 El Bien no quiere decir «lo bueno», como podría sugerir el griego. El objetante se basa en ARISTÓTELES (*Categ.* 3 b 24-25; 10 b 12-15): puede haber una cualidad contraria a otra cualidad, pero no una sustancia contraria a otra sustancia.

28 La sustancia es susceptiva de cualidades contrarias, según ARISTÓTELES (*Categ.* 4 a 10-b 19), pero ella misma no tiene contrario (cf. n. ant.).

—Es que el contrario de la sustancia es la no sustancia, y el de la naturaleza del Bien, la naturaleza y el principio del mal, sea cual fuere. Porque ambas son principios, la una de males y la otra de bienes. Y todas las características que hay en cada una de las dos naturalezas son contrarias a las de la otra, de suerte que también los conjuntos serán contrarios y más contrarios que los otros. Porque los otros contrarios, como están o en un sujeto de la misma especie o en un sujeto del mismo género[29], comparten, como algo común, los sujetos en que están. Pero siempre que dos cosas existan por separado y en una de las dos se den las características contrarias a las que en la otra sirven para integrar su ser, ¿cómo negar que sean sumamente contrarias, puesto que «los términos más distantes entre sí son contrarios»?[30]. Por lo tanto, al límite, a la medida y a cuantas características son inherentes a la naturaleza divina, son contrarias la ilimitación, la sinmedida y cuantas otras características posee la naturaleza mala. En consecuencia, los dos conjuntos son contrarios el uno al otro. Pero, además, el ser que posee el uno es falaz y falsedad primaria y real[31], mientras que el ser del otro es el ser verdadero. Por consiguiente, en la medida en que la falsedad es contraria a la ver-

---

[29] Literalmente: «o en lo mismo en especie o en lo mismo en género». La traducción corriente («o en la misma especie o en el mismo género») es la obvia, pero ciertamente equivocada, como se desprende del contexto y, sobre todo, del pasaje correspondiente de ARISTÓTELES (*Categ.* 14 a 15-16): no son los contrarios mismos, sino los sujetos en que residen, los que pertenecen, según Aristóteles, a la misma especie o al mismo género.

[30] ARISTÓTELES (*Categ.* 6 a 17-18) añade una restricción: «dentro del mismo género». Para Plotino la materia representa el grado cero en bondad. El Bien y la materia son polos opuestos en la línea de bondad.

[31] Cf. II 5, 5, 24-25.

dad, también la insustancialidad del uno es contraria a la sustancialidad del otro.

En conclusión, ha quedado patente para nosotros que no en todos los casos se verifica que la sustancia no tenga contrario alguno. Porque, aun en el caso del fuego y del agua, habríamos admitido que son contrarios, si no fuera común en ellos la materia, en la que surgieron accesoriamente el calor, la sequedad, la humedad y la frialdad[32]. Pero si existieran solos en sí mismos integrando su propia sustancia sin lo común, también aquí habría una sustancia contraria a otra sustancia. De donde se sigue que las cosas que están totalmente separadas, que no tienen nada en común y están sumamente distanciadas, son contrarias por su propia naturaleza, puesto que su oposición se da no en cuanto son de alguna cualidad ni, en general, uno cualquiera de los géneros del ser, sino en cuanto están sumamente separadas entre sí y en cuanto constan de elementos contrapuestos y producen efectos contrarios.

7 —Pero, entonces, ¿por qué, si el Bien existe, también existe el mal forzosamente?

—¿No será por esto: porque en el universo debe existir la materia? En efecto, este universo consta forzosamente de contrarios. En realidad, ni siquiera existiría si no hubiera materia. Y es que la naturaleza «de este universo está mezclada de inteligencia y forzosidad»[33], y cuantas cosas le vienen de Dios, son bienes; los males, en cambio, le vienen de la «naturaleza primitiva»[34]. Quiere decir de la materia subyacente que no ha sido ordenada todavía.

---

[32] Plotino sigue aquí a Aristóteles (*De gen. et corr.* II 1-3) arguyendo *ad hominen*: el fuego consta de materia + calor y sequedad; el agua, de materia + frialdad y humedad.

[33] Platón, *Timeo* 47 e-48 a.

[34] Cita no textual de Platón, *Político* 273 b 5. Plotino aplica la expresión a la materia.

—Pero ¿a qué llama «naturaleza mortal»? Pase, en efecto, que la «región de acá» designe al universo.

—Aquí viene aquello de «pero puesto que habéis nacido, no sois, es verdad, inmortales; sin embargo, no seréis disueltos» por mí [35]. Y si esto es verdad, se puede decir con razón que «los males no pueden desaparecer» [36].

—Entonces, ¿cómo escapará uno a ellos?

—No locamente —dice [37]—, sino adquiriendo virtud y separándose del cuerpo. Así se separará también de la materia. Porque quien vive en consorcio con el cuerpo, vive en consorcio con la materia. Lo de separarse o no, Platón mismo lo aclara. Lo de morar «entre dioses» [38], quiere decir entre los inteligibles. Éstos son, efectivamente, inmortales. Mas la forzosidad del mal es posible comprenderla también de este modo: que, puesto que el Bien no existe solo, síguese forzosamente que, en el proceso de salida originado por él, o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el término final después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal. Ahora bien, lo siguiente al Primero existe forzosamente; luego también lo último. Y esto es la materia, que ya no tiene nada de aquél. Y en esto consiste la forzosidad del mal.

Y si alguno dijera que nosotros no nos hacemos 8
malos a causa de la materia arguyendo que ni la ignorancia ni los apetitos depravados deben su existencia a la materia y que, aun suponiendo que su formación se deba a la mala condición del cuerpo, no es la materia la que los origina, sino la forma, como el calor y el frío, el sabor amargo o salado y los sabores de todas clases, así como también las plenificaciones o vaciamientos, y plenificaciones no simplemente, sino

---

[35] PLATÓN, *Timeo* 41 b.
[36-38] Citas del *Teeteto* 176 a-b.

plenificaciones de tales o cuales cosas, y que, en general, es el sujeto en tal o cual condición el causante de la diversidad de apetitos y, si se quiere, de la diversidad de opiniones erradas, de suerte que el mal sea la forma más bien que la materia, no obstante el objetante mismo se verá forzado a reconocer que el mal es la materia.

Efectivamente, los efectos que produce la cualidad existente en la materia, no los produce si está separada, del mismo modo que tampoco produce efecto la figura del hacha sin el hierro[39]. Además, las formas existentes en la materia no son las mismas que si existieran en sí mismas, sino que son razones enmateriadas[40], que se corrompen en la materia y están inficionadas de la naturaleza de aquélla. Porque tampoco es el Fuego en sí el que quema, ni ningún otro de los elementos en sí produce los efectos que se dice que producen cuando están en la materia. Porque la materia, enseñoreándose de la imagen que se refleja en ella, la corrompe y destruye yuxtaponiéndole su propia naturaleza, que es contraria a esa imagen, no arrimando lo frío a lo caliente, sino aplicando a la forma de lo caliente su propia informidad, su inconformación a la conformación, su exceso y defecto a lo mensurado, hasta lograr que la forma sea de ella y no ya de sí misma, del mismo modo que, en la nutrición de los animales, el manjar ingerido ya no es lo que era a su llegada, sino sangre de can, totalmente canina, y los humores todos son los propios de aquel que los tomó. Si, pues, el cuerpo es causa de los males, también por este concepto la materia será causa de los males.

—Pero habría que dominarla, replicará algún otro.

[39] ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 412 b 12.
[40] *Ibid.* 403 a 25.

—Pero el principio capaz de dominarla no está en estado de pureza a menos que huya. Además, los apetitos se vuelven más violentos, y unos más que otros, a causa de tal o cual temperamento, de suerte que no domine el principio interior de cada cual. Y se vuelven más romos para juzgar los que, debido a un mal estado del cuerpo, están yertos y entumecidos, mientras que los malos estados contrarios los dejan deslastrados. Y otra prueba de esto son los estados ocasionales: cuando estamos llenos, somos distintos en apetitos y en pensamientos de cuando estamos vacíos, y cuando estamos llenos de tal cosa, somos distintos de cuando estamos llenos de tal otra.

Concluyamos, pues, que lo carente de medida es malo primariamente, mientras que lo que por asemejamiento o por participación se ve envuelto en una sinmedida, por ser ésta accidental a aquello, es malo secundariamente. Asimismo, la tiniebla es mala primariamente, mientras que lo entenebrecido lo es secundariamente. Por lo tanto, el vicio, siendo ignorancia y sinmedida en el alma, es malo secundariamente, y no el Mal en sí. Porque tampoco la virtud es bien primario, sino aquello que ha quedado asemejado a él o ha participado en él.

—¿Y con qué conocimos esos males? Y primero el 9
vicio, ¿con qué lo conocimos? Porque la virtud sí la conocemos con la inteligencia misma y con la sabiduría, pues se conoce a sí misma. Pero el vicio, ¿cómo?

—Pues del mismo modo que con una regla conocemos lo que es rectilíneo y lo que no [41], así también con la virtud conocemos lo que no se ajusta.

—¿Viéndolo o sin verlo? Me refiero al vicio.

—El vicio completo sin verlo, pues es indefinido. Lo que de ningún modo se ajusta, lo conocemos, pues,

[41] *Ibid.* 411 a 6. Cf. I 6, 3, 1-5.

por abstracción, mientras que el vicio incompleto lo conocemos por ser deficiente en eso[42]. Cuando vemos, pues, una parte, por la parte presente concebimos la ausente, que está, sí, en la forma total, pero que en aquel caso está ausente; y, de ese modo, a la parte que vemos la llamamos vicio, dejando la parte desprovista en la indeterminación[43]. Y así también, cuando algún rostro aparece a nuestra vista sobre la materia como feo, porque la razón[44] no ha dominado en él hasta el punto de encubrir la fealdad de la materia, nos lo representamos feo por su deficiencia en forma.

—Y lo totalmente desprovisto de forma, ¿cómo?

—Abstrayendo de toda forma, decimos que aquello en lo que no están presentes las formas es materia, no sin que antes nosotros mismos hayamos tomado informidad dentro de nosotros[45] en el proceso de abstracción de toda forma, so pena de no lograr una visión de la materia. Y por eso es ésta una inteligencia distinta —una ininteligencia—, porque tuvo la audacia de ver lo que no es su propio objeto. Del mismo modo que el ojo se aparta de la luz a fin de ver la tiniebla sin verla (el abandonar la luz, es para ver la tiniebla; con luz no podría verla; pero tampoco podría verla,

---

42 En ajustamiento: el vicio imperfecto no se ajusta del todo a la virtud.

43 El vicio imperfecto es visto por Plotino como bondad imperfecta o forma imperfecta, con un aspecto positivo, que es el que comparamos con la norma de virtud, y, como no se ajusta del todo a ella, lo llamamos vicio. El vicio imperfecto es, pues, comparable a un rostro feo, que es feo, pero no la fealdad absoluta (cf. I 6, 2, 15-18).

44 Cf. I 6, n. 12.

45 En la mente. La mente conoce la materia abstrayendo de toda forma («despensando» toda forma, diríamos). De ese modo, la mente misma se hace informe, semejante a la materia, según el principio de que lo semejante es conocido por lo semejante (*supra*, n. 1 y II 4, 30, y cf. *Introd. gen.*, secc. 55).

sino no verla, sin algo de luz), para llegar a ver la tiniebla tal como le es posible, pues así también la inteligencia, dejando dentro de sí su propia luz y como saliendo de sí misma y acercándose al que no es su propio objeto, al no traer consigo su propia luz, experimenta algo contrario a su ser, a fin de ver lo que le es contrario.

Hasta aquí sobre este punto. 10

—Pero si la materia carece de cualidad[46], ¿cómo puede ser mala?

—Se dice que carece de cualidad porque ella misma, en sí misma, no tiene nada de esas cualidades que va a recibir y que van a estar en ella como en un sustrato; no, sin embargo, en el sentido de que no tenga ninguna naturaleza. Si, pues, tiene una naturaleza, ¿qué dificultad hay en que esta naturaleza sea mala, pero no mala a modo de dotada de cualidad? Porque la cualidad misma es aquello en virtud de lo cual otra cosa se dice estar dotada de cualidad. La cualidad es, pues, un accidente y está en otro. La materia, en cambio, no está en otro, sino que es el sustrato, y el accidente está en ese sustrato. Se dice, pues, que carece de cualidad porque no obtuvo la cualidad que tiene naturaleza de accidente. Por tanto, si la cualidad misma carece de cualidad, ¿cómo vamos a decir que la materia esté dotada de cualidad porque no recibió cualidad? Luego con razón se dice que carece de cualidad y que es mala; porque no se dice que sea mala por tener cualidad, antes bien por no tener cualidad, para que no fuera quizá mala por ser forma y no una naturaleza contraria a la forma.

—Pero la naturaleza contraria a toda forma es pri- 11
vación. Ahora bien, la privación está siempre en otro

[46] *Introd. gen.*, secc. 49.

y en sí misma no es una realidad[47]. En consecuencia, si el mal consiste en una privación, el mal existirá en el sujeto privado de forma; luego no existirá por sí mismo. Si, pues, ha de haber mal en el alma, la privación que hay en ella será el mal y el vicio, y no algo exterior. Y hay incluso otras teorías que pretenden abolir la materia enteramente, y otras que pretenden que, aun existiendo, no es mala en sí misma. No hay que buscar, pues, el mal en otra parte. Basta situarlo en el alma y definirlo así como ausencia de bien.

—Pero si el mal es la privación de cierta forma destinada a estar presente, si es privación del bien en el alma y produce en ella el vicio por su propia razón de ser, entonces el alma no tiene ningún bien. Por consiguiente, tampoco tiene vida, pese a que es alma; luego el alma será inanimada, puesto que ni siquiera tiene vida. Conque, siendo alma, no será alma.

La conclusión es que el alma posee vida por su propia razón de ser. Por consiguiente, la privación del bien no la tiene de por sí misma. Luego es boniforme, puesto que posee un bien, un vestigio de inteligencia, y no es cosa mala de sí misma. Luego tampoco será mala primariamente, y el mal primario no estará en ella como un accidente, porque tampoco está ausente de ella todo el bien.

12 —Y si alguien dijera que el vicio y el mal existente en el alma no es una privación completa de bien, sino una cierta privación de bien, ¿qué decir a esto?

—Es que, en ese caso, teniendo el alma una parte de bien y estando privada de otra parte, la disposición que tenga será mixta, y no el mal absoluto. Así que no hemos hallado todavía el mal primario y absoluto. El alma poseerá el bien en su propia sustancia, y el mal será para ella un accidente.

---

47 Objeción basada en ARISTÓTELES (*Física* 192 a 5-6).

—A no ser que el vicio sea un mal por esto: en 13
cuanto impedimento, como el que impide al ojo ver[48].

—Pero, en ese caso, el mal será, para quienes así piensan, causa de mal, y causa de mal sobre el supuesto de que sea distinto del mal mismo. Si, pues, el vicio es un impedimento para el alma, el vicio será causa de mal, pero no el mal. Además, la virtud no será el bien, excepto a modo de cooperadora. Así que, si la virtud no es el bien, tampoco el vicio será el mal. Además, la virtud no es la Belleza en sí ni el Bien en sí; por tanto, tampoco el vicio será la Fealdad en sí ni el Mal en sí. Ahora bien, hemos dicho que la virtud no es la Belleza en sí ni el Bien en sí porque antes que ella y más allá de ella están la Belleza en sí y el Bien en sí[49], y así el alma es bella y buena en cierto modo, por participación.

Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da con la contemplación —comoquiera que ella sea— del Mal en sí[50]; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la «región de la desemejanza»[51], donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso[52]. Porque si el alma se sumerge completamente en completa maldad, ya no tiene maldad, sino que trocó su naturaleza por otra, por la que es peor. Porque la maldad es todavía algo humano si está mezclada con algo contrario. Muere, pues, el alma como puede un alma morir:

---

48 Cf. I 7, 3, 2-3.

49 Es la tesis de I 6.

50 Alusión a la visión *sui generis* del mal, tal como quedó explicada en el cap. 9.

51 PLATÓN, *Político* 273 d-e.

52 Cf. *supra*, I 6, 6, 3-6.

la muerte para ella, cuando está todavía inmersa en el cuerpo, consiste en hundirse en la materia y atestarse de ella, y, una vez salida del cuerpo, en yacer en ella, hasta que se dé a la fuga y quite la vista, de algún modo, del cenagal[53]. Y esto quiere decir lo de «ir al Hades y volver a dormirse allá»[54].

14 Mas si alguien dijera que el vicio es una debilidad del alma apelando al hecho de que el alma viciosa es sumamente impresionable y excitable, dejándose llevar de vicio en vicio, muy sensible a los apetitos, pronta a montar en cólera, precipitada en sus consentimientos, fácil en ceder a las imaginaciones oscuras, parecida a los productos más frágiles del arte o de la naturaleza, que son fácilmente destructibles por la acción de los vientos y de los ardores del sol, valdría la pena investigar en qué consiste la debilidad del alma y de dónde proviene. Porque la verdad es que la debilidad en el alma no es como la debilidad en el cuerpo; pero así como en el cuerpo recibieron el nombre de debilidad la incapacidad para la acción y la impresionabilidad, así también lo recibieron en el alma por analogía. A no ser que la causa de la debilidad del alma sea la misma: la materia. Pero hay que abordar más de cerca el problema de cuál sea la causa en el caso de la llamada debilidad del alma. Porque la verdad es que no son las densidades o raridades, ni tampoco las delgadeces o gorduras o una enfermedad, por ejemplo una fiebre, las que debilitan al alma.

Pues bien, la tal debilidad del alma ha de darse forzosamente o en las almas completamente separadas, o en las sumidas en la materia o en ambas. Ahora bien, si no se da en las separadas de la materia, ya que

---

[53] PLATÓN, *República* 533 d.
[54] *Ibid.* 534 c-d.

éstas son todas puras y, como se dice[55], «aladas y perfectas» y es la suya una actividad desembarazada, queda que la debilidad se da en las almas caídas, en las que no son puras ni están purificadas; y su debilidad consistirá no en la remoción de algo, sino en la presencia de algo ajeno, como la de la linfa o la bilis en el cuerpo. Si logramos comprender más claramente, y como se debe comprender, la causa de la caída del alma, se nos mostrará con toda evidencia lo que buscamos: la debilidad del alma.

En la realidad de las cosas existe la materia; existe también el alma, y una especie de lugar único para ambas. No son dos lugares aparte, uno para la materia y otro el del alma —por ejemplo, uno en la tierra para la materia y otro en el aire para el alma—, antes bien, para el alma, el estar en un lugar aparte consiste en no estar en la materia, esto es, en no aunarse con la materia, esto es, en que no se forme un compuesto de alma y materia, esto es, en no situarse en la materia como en un sustrato. Y en esto consiste el estar aparte. Ahora bien, las potencias del alma son muchas: el alma tiene un principio, un medio y un fin. Mas la materia, estando presente, «mendiga»[56] y aun importuna, diríamos, y desea pasar adentro. Pero «todo aquel sitio es sagrado»[57], y no hay nada que no tenga parte en el alma. Así que la materia, metiéndose por debajo, se ilumina. Con todo, no puede captar a quien la ilumina (quien la ilumina no la soporta aunque esté presente[58]), porque no ve debido a su defec-

---

[55] *Fedro* 246 b-c y cf. I 3, 3, 2.

[56] Alusión al famoso mito del *Banquete* platónico (203 b-c). Plotino ve en Pobreza o Penía un símbolo de la materia (III 5, 9, 49 y III 6, 14).

[57] SÓFOCLES, *Edipo en Colono* 54.

[58] Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzer, para dar sentido a la frase siguiente: la que no ve, debido a su falta

tuosidad. Pero, mezclándose, ensombrece la iluminación y la luz venida de allá y la deja mortecina, proporcionando al alma la ocasión de encarnarse y la causa de que venga a ella. Porque no habría venido a quien no estuviera presente.

Y en esto consiste la caída del alma: en haber venido así a la materia y en debilitarse a causa de que no todas sus potencias están presentes activamente, toda vez que la materia les impide estar presentes por haberse apoderado del sitio que ocupa el alma, por haber forzado a ésta como a «acurrucarse»[59] y por haber viciado lo que tomó como por usurpación, hasta que el alma pueda fugarse. La materia es, por tanto, causa de la debilidad y causa del vicio del alma. Luego la materia es mala antes que el alma y es el mal primario. Porque si bien es verdad que el alma misma engendró la materia como resultado de alguna pasión[60], y si bien es verdad que se asoció con ella y se hizo mala, la causa está en la presencia de la materia[61]. Porque el alma no se habría encarnado en la materia si no fuera porque por la presencia de ésta tomó ocasión de encarnarse.

---

absoluta de calidad, es la materia: por eso no puede captar a quien la ilumina.

59 Cf. PLATÓN, *Banquete* 206 d 6.

60 *Introd. gen.*, seccs. 48 y 56. Pero hay un problema: en III 4, 1, Plotino parece atribuir la génesis de la materia al Alma universal, mientras que, en III 9, 3, la atribuye al alma particular, y ésta es también la posición adoptada en este pasaje. Según eso, la «pasión», como resultado de la cual el alma particular genera la materia, es su voluntad de particularizarse, de ser de sí misma aislándose del Alma universal (III *9*, *3*, *9-11*; cf. *Introd. gen.*, secc. 73).

61 Aquí, Plotino (si no le entiendo mal) escamotea un problema, porque si es el alma particular la que genera la materia y la genera como resultado de una pasión, quiere decir que el origen del primer mal del alma es anterior a la presencia de la materia (cf. V 1, 1, 1-5).

Pero si alguien niega que la materia exista, habrá que mostrarle la necesidad de su existencia basándose en nuestro tratado sobre la materia[62]; allí este tema ha sido desarrollado más ampliamente. Pero si alguien negara que el mal exista en absoluto en la realidad de las cosas, se verá forzado a abolir aun el bien y a afirmar que tampoco hay objeto alguno de deseo ni, por tanto, deseo, ni tampoco, a su vez, evitación ni intelección. Porque el objeto del deseo es el bien y el de la evitación es el mal, y el bien y el mal son el objeto de la intelección y de la sabiduría[63], y esta misma es uno de los bienes. Y, por tanto, tiene que haber un Bien, y un Bien sin mezcla, y otro que sea ya una mezcla de bien y de mal y que, si participó del mal en una porción mayor, ya con ello ha contribuido él mismo a aquel mal que hay en el conjunto[64], mas si en una porción menor, en la medida de la disminución, al bien del conjunto. Porque ¿qué mal podría sucederle al alma, o a qué alma, de no haber entrado en contacto con la naturaleza inferior? Ya no habría apetitos, ni penas, ni iras ni temores Porque los temores son propios del compuesto, por miedo a disolverse. Las penas y dolores son propios de quien está en trance de disolverse[65]. Los apetitos nacen cuando algo molesta al organismo o alguien planea un preventivo que evite la molestia. La imaginación surge por el impacto de algo externo en la parte irracional; y recibe el impacto por no ser indivisa[66]. Las opiniones falsas le vienen al alma cuando se sale de la verdad misma,

---

62 II 4 (cronológicamente anterior a I 8), caps. 6 y 11, 1-13.

63 Cf. I 3, 4, 6-9.

64 Es decir, en ese conjunto de bien y de mal que es el bien de segundo orden.

65 IV 4, 19, 1-4.

66 La imaginación forma parte del alma sensitiva, que, en cierto modo, se divide en los cuerpos (*Introd. gen.*, secc. 44).

y se sale de ella por no estar pura. La tendencia del alma a la inteligencia es otra cosa: no necesita más que estar con ella e instalada en ella sin inclinarse a lo inferior.

Pero merced al poder y naturaleza del Bien, el mal no es sólo mal: puesto que el mal apareció forzosamente, está envuelto en unas hermosas cadenas, cual ciertos cautivos en cadenas de oro[67], y se esconde en ellas para que los dioses no vean cosas indecorosas y para que los hombres no tengan que estar siempre mirando al mal, sino que, incluso cuando lo miran, convivan con imágenes de la Belleza que susciten su reminiscencia.

---

67 ¿A qué cautivos alude Plotino? Henry-Schwyzer ven una alusión a SÓFOCLES, *Electra* 837-838. ¿O es más bien una reminiscencia de la *Ilíada* XV 19-20?

I 9 (16) SOBRE EL SUICIDIO

INTRODUCCIÓN

De que la vida de acá sea un mal y la muerte un bien (I, 7, 3) no se sigue que el suicidio sea justificable[1]. Al abordar, en este brevísimo tratado de la primera etapa (*Vida* 4, 53), el problema del suicidio, tema clásico en las escuelas antiguas[2], la actitud de Plotino es más cercana a Platón que a los estoicos[3]. Su interés se centra no en determinar por qué razones, si las hay, y en qué circunstancias, si las hay, pueda ser el suicidio un acto razonable, antes al contrario en acumular razones para desaconsejarlo (como no sea en circunstancias excepcionales, y como un mal menor) desde una perspectiva escatológica[4] ajena al estoicismo. Por eso los títulos de este tratadito en los dos catálogos de la *Vida*[5] suponen un desenfoque, porque responden a la preocupación estoica más que a la de Plotino. Notemos, finalmente, que aquí, como en su conversación disuaso-

---

1 Vid. ya Platón, *Fedón* 61 c-62 c; cf. *Leyes* 873 c.

2 Una buena síntesis puede verse en J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 233-255.

3 Los estoicos admitían cinco casos de «suicidio razonable» (Diógenes Laercio, VII 130; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* III, núm. 768). También Plotino admite excepciones a la norma general, pero con muchas reservas, al menos cuando se trata del filósofo (*infra*, n. 6).

4 La perspectiva escatológica está presente de principio a fin.

5 En 4, 53 el título es *Sobre el suicidio razonable;* el de 24, 34 es parecido.

ria con Porfirio (*Vida* 11, 11-15), Plotino se dirige al filósofo o al aspirante a filósofo. Esto es importante a la hora de comparar I 9 con I 4[6].

SINOPSIS

TEMA: NO HAY QUE QUITARSE LA VIDA.

1. El alma no debe tomar la salida, so pena de llevarse algo malo, sino aguardar a quedarse fuera cuando el cuerpo se separe (1-7).
2. Pero arreglárselas para que el cuerpo se separe, es un acto violento y pasional del que hay que abstenerse. (7-11).
3. Excepcionalmente, el suicidio puede ser un mal menor (11-14).
4. Envenenarse puede ser peligroso para el alma (14-15).
5. Adelantarse al destino no trae buena suerte: le priva a uno de progresar en virtud y de un destino más alto tras la muerte (15-19).

TEXTO

HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
14 ἐξαγωγή	προσαγωγή familia *y* et nunc HENRY - SCHWYZER t. III, *ed. minor, Addenda*).

[6] En dos pasajes de I 4 (7, 31-32 y 43-45), Plotino parece razonar, más bien, con gente mediocre y en términos de consecuencia consigo mismo (cf. II 9, 9, 16-17). El sabio, en cambio, ve las cosas con ojos muy distintos, y no le llegan adentro (8, 9-12). En los dos pasajes de I 4 en que alude al suicidio en relación con el sabio (8, 8 y 16, 19-20), se limita a decir que el sabio deliberará y que es muy dueño de deliberar sobre ello: entiéndase, en conformidad con la norma de I 9 de que, mientras haya posibilidad de progresar en virtud, no hay que quitarse la vida. —Omito la traducción del pasaje de Elías transcrito por HENRY SCHWYZER como apéndice a I 9, porque, como ellos mismos admiten ahora (t. III, *ed. maior*, pág. 357), tal pasaje debe desaparecer de las obras de Plotino. Hay versión española de I 9 con introd. y nn. por M.ª DEL C. FERNÁNDEZ LLORÉNS, en *Perficit*, 2.ª ser., 9 (1978), 32-35.

No te quitarás la vida [1], para que no salga el alma [2]; porque saldrá llevándose algo [3] a fin de salir efectivamente [4]. Además, salir es trasladarse a otro lugar; el alma, empero, aguarda [5] a que el cuerpo se separe totalmente de ella, y entonces ella no necesita cambiar de lugar, sino que está totalmente fuera.

—¿Y cómo se separa el cuerpo?

—Cuando no haya nada del alma que quede ligado porque el cuerpo ya no es capaz de tenerla ligada consigo al dejar de existir la armazón corporal con cuya retención retenía al alma.

—¿Y qué pensar si alguien se ingeniara para que el cuerpo sea soltado?

—Pues que empleó fuerza y que se separó él mismo, no que dejó libre al cuerpo. Además, en el momento

---

1 Prescripción de origen órfico-pitagórico, basada en la concepción de que el alma está en una especie de prisión de la que no debe intentar escapar (PLATÓN, *Fedón* 62 b; *Crátilo* 400 c).

2 El alma no sale, sino que aguarda a que sea el cuerpo el que se marche (cf. n. 5), con lo que ella queda fuera automáticamente.

3 Es decir, una mala *disposición,* impura y pasional, que la mantendrá ligada al cuerpo y la condicionará en la siguiente encarnación (IV 3, 12, 35-13, 5; III 4, 2, 11-30). La idea es platónica (*Fedón* 81 b-82 a).

4 Doy aquí a la partícula *kaí* el sentido de «efectivamente» (J. D. DENNISTON, *The Greek Particles,* 2.ª ed., Oxford, 1970, páginas 316 y sigs.). Para hacer efectiva su salida, el alma habrá de forzar la puerta, lo que conllevará pasión.

5 El alma aguarda: es decir, al alma le corresponde aguardar a ser liberada (*Fedón* 62 a 7; e 2).

de soltarlo, no estará exento de pasión, sino que habrá o disgusto, o tristeza o enfado[6]. Lejos de eso, debe abstenerse de todo acto.

—¿Y si advirtiera que comienza a declinar?

—No es fácil que tal ocurra al virtuoso. Pero si le ocurriera de hecho[7], clasificaría el suicidio entre las cosas forzosas y elegibles por las circunstancias, no entre las elegibles sin más. Y es que aun la administración de venenos para que salga el alma, bien puede ser que no sea conveniente para el alma. Además, si la hora asignada a cada cual está decretada por el destino, no trae buena suerte cuando se adelanta, a no ser, como decimos, por fuerza mayor. Y si cual es cada uno al partir, tal es el rango que ocupa allá, mientras haya posibilidad de acrecentamiento para adelantar en virtud no hay que quitarse la vida[8].

---

[6] Y, por consiguiente, el alma saldrá «llevándose algo» (cf. *supra*, n. 3).

[7] Cf. *supra*, n. 4, para el sentido de *kaí*.

[8] Plotino cierra el tratado con la misma prescripción con que lo encabezó, lo que es significativo de la verdadera intención del autor.

ENÉADA II

He aquí el contenido de la *Enéada* segunda del filósofo Plotino:

II 1. Sobre el cielo.
II 2. Sobre el movimiento del cielo.
II 3. Sobre si los astros influyen.
II 4. Sobre la materia.
II 5. Sobre lo que está en potencia y lo que está en acto.
II 6. Sobre la sustancia o sobre la cualidad.
II 7. Sobre la compenetración total.
II 8. Sobre la visión o de cómo las cosas lejanas aparecen pequeñas.
II 9. Contra los gnósticos.

II 1 (40) SOBRE EL CIELO

INTRODUCCIÓN

Plotino se alinea decididamente con los partidarios de la eternidad del cosmos en el sentido de duración en el tiempo sin comienzo ni fin. Hasta aquí coincide con Aristóteles frente a platónicos rancios como Plutarco y Ático, que originaban el mundo en el tiempo, y frente a los estoicos, que lo reeditaban indefinidamente. También coincide con el estagirita en distinguir dos zonas cósmicas: la celeste y la sublunar, y, correspondientemente, dos clases de perpetuidad: la que comporta identidad numérica, propia del cielo y de los astros, y la que conlleva mera identidad de forma o específica. El principal interés de este tratado de la segunda etapa (*Vida* 5, 47) se centra en la fundamentación del primer tipo de perpetuidad. Aristóteles la había explicado recurriendo a su famoso «quinto cuerpo» o «quinta esencia», la materia incorruptible de los astros. Plotino rechaza esta explicación y establece, por su parte, dos concausas: como causa principal, el alma del cielo, que es excelentísima, y, como causa subordinada, el cuerpo del cielo, que, aunque corruptible de suyo, es incorruptible de hecho porque consta de solo fuego y porque el fuego de que consta es de excepcional calidad: brilla pero no arde, ni se desgasta, ni es vulnerable ni quema combustible, con lo que su diferencia con el «quinto cuerpo» de Aristóteles es menor de lo que aparece a primera vista. Plotino deduce esa teoría del *Timeo* platónico

mediante una exégesis ingeniosa, pero no poco forzada, de algunos textos[1].

SINOPSIS

I. PROBLEMA. — El cosmos existe sin comienzo ni fin. ¿Por qué? (1, 1-2).

II. DOS EXPLICACIONES INSUFICIENTES (1, 2-31).
1. La voluntad de Dios: no clarifica el problema y explica, a lo más, la perpetuidad específica; no, sin más, la numérica del cielo (1, 2-12).
2. La ausencia de agentes destructores externos: basta para explicar la perpetuidad específica, pero no la numérica del cielo (1, 12-31).

III. PLAN PARA UNA EXPLICACIÓN SATISFACTORIA (1, 31-2, 28). — Es preciso:
1. Mostrar si la voluntad divina basta para explicar la perpetuidad (1, 31-37).
2. Dar razón de la diferencia entre el cielo y el mundo sublunar (1, 37-40).
3. Admitir con Platón la intrínseca corruptibilidad del cuerpo del cielo (2, 1-12).
4. Rechazar el «quinto cuerpo» de Aristóteles (2, 12-17).
5. Dar al alma la primacía, pero mostrar a la vez la idoneidad del cuerpo del cosmos (2, 17-28).

IV. CAUSAS DE LA INMORTALIDAD DEL COSMOS (caps. 3-4).
1. El cuerpo del cosmos fluye dentro de sí mismo (3, 1-5).
2. Las masas cósmicas son permanentes fundamentalmente, aunque queda por ver si hay desgaste y combustión en el cielo (3, 5-4, 13).
3. El alma mantiene la cohesión del universo (4, 14-25).
4. La existencia sin comienzo garantiza la duración sin fin (4, 25-33).

---

1 En los dos catálogos de la *Vida* (5, 47 y 24, 40) el título es *Sobre el cosmos*, que responde mejor al contenido general de II 1.

V. CAUSAS DE LA PERPETUIDAD NUMÉRICA DEL CIELO (caps. 5-8).
   1. Causa principal: el alma celeste, que es excelentísima (cap. 5).
   2. Causa subordinada: el cuerpo del cielo, porque (a) contiene sólo fuego, como se ve a la luz de la razón y del *Timeo* (6, 1-7, 33), y (b) porque ese fuego es excepcional: luz que brilla pero no arde (7, 33-49), ni se desgasta (8, 1-4), ni es vulnerable (8, 4-15), ni caediza (8, 15-19), ni quema combustible (8, 19-28).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1,14	μηδὲ τὸ	μηδέ τι FICINO et HENRY-SCHWYZER nunc [2].
1,36	καὶ τὸ τόδε	κατὰ τὸ τόδε conieci (cf. 1,12; 2,2).
2,11	καὶ τὸν	καινὸν HENRY-SCHWYZER nunc [3].
3,14-14	γῆ τῷ	γῆ ⟨δυσκίνητος καὶ στερεὰ⟩ τῷ adieci [4].
4,14	κινουμένην	κειμένην HENRY-SCHWYZER nunc [5].
4,15	κειμένην	κινουμένην HENRY - SCHWYZER nunc [6].
5,23	συνεκλαμβανομένη	συλλαμβανομένη plerique codices [7].
7,7	πυρός· μετέχειν δὲ	πυρός, ἔχοι δὲ HENRY-SCHWYZER nunc [8].

---

2 Cf. t. III, *ed. maior*, pág. 357.

3 Debo el conocimiento de esta conjetura a la atención del Dr. Schwyzer (carta de 6-4-1981).

4 Cf. *Helmantica* 28 (1977), 243-245, y n. 12 de la traducción.

5-6 Cf. t. III, *ed. maior*, pág. 357.

7 Lección aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. maior*, pág. 357).

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
7,8	—ἔχειν δέ—	[—ἔχειν δέ—] Henry - Schwyzer nunc[9].
7,19	πυκνότητα	πυρότητα Gollwitzer[10].

8-9 Cf. t. III, *ed maior*, pág. 358.

10 Conjetura aceptada ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. maior*, pág. 358).

Si, al afirmar que el cosmos ha existido siempre anteriormente y siempre existirá a pesar de tener cuerpo, atribuyéramos la causa de ello a la voluntad de Dios, en primer lugar bien puede ser que dijéramos verdad, pero no aportaríamos clarificación alguna[1]. En segundo lugar, el hecho de que el cambio de los elementos y la destrucción de los animales terrestres deje a salvo la forma[2], tal vez nos obligue a concluir que así es también como sucede en el universo, arguyendo que esto[3] es lo que puede la voluntad de Dios estando el cuerpo escabulléndose y fluyendo constantemente: imponer la misma forma ora a una cosa, ora a otra, de modo que quede a salvo perpetuamente no la unidad en número, sino la unidad en la forma[4]. En efecto, ¿por qué unas cosas han de poseer la perpetuidad de este modo, sólo en la forma, mientras que las del cielo

---

1 Esta primera explicación recoge una idea del *Timeo* (41 b). Plotino no la rechaza por falsa, sino por insuficiente. No es clarificadora porque se contenta con apelar a la causa primera soslayando las causas segundas cuya averiguación es el objeto de II 1.

2 En todo este contexto el término *eîdos* oscila entre el sentido metafísico de «forma» y el lógico de «especie».

3 Además de anticipativo, «esto» es enfático y restrictivo: «esto y sólo esto». Plotino insiste en que hay que demostrar (y no meramente dar por supuesto) que la voluntad de Dios puede salvar la perpetuidad numérica del cielo. Es lo que él tratará de hacer en los caps. 5-8.

4 Tal sucede en el *cosmos* (sistema ordenado) de Heráclito: las masas cósmicas se remudan constantemente; la estructura permanece por siempre (DIELS-KRANZ, frs. 30-31).

y el cielo mismo han de poseer la perpetuidad individual?

Pero si, por el hecho de que el universo abarca todas las cosas y de que no hay nada en que pueda cambiar ni agente alguno que cayendo sobre él desde fuera pueda destruirlo, atribuyéramos a eso la causa de su indestrucción[5], en virtud de este argumento concederíamos la indestructibilidad al conjunto y al universo; pero dado que el sol y la sustancia de los demás astros son partes y no cada uno un conjunto y un todo, de dicho argumento obtendremos garantía no de que permanezcan por todo tiempo, sino de que la permanencia les corresponde en lo que respecta a la forma, exactamente como ésa es también la única permanencia que parecería competer al fuego y demás elementos y al mismo universo entero[6]. Porque, aunque no sea destruido desde fuera por otro, nada impide que, destruyéndose a sí mismo constantemente con la mutua destrucción de sus partes, sea permanente sólo en la forma, y que, con el incesante fluir de la naturaleza del sustrato, siendo otro el que le comunica la forma, suceda en el animal universal exactamente lo mismo que en el hombre, en el caballo y en los demás animales. Porque hombre y caballo existen siempre, pero no el mismo hombre y el mismo caballo[7]. Por consiguiente, no habrá una parte de aquél, tal el cielo, que permanezca por siempre, mientras que las de la tierra perezcan, sino que todas estarán en la misma situación,

---

5 Esta segunda explicación también se basa en el *Timeo*: no hay más que un solo cosmos, englobador de todo lo sensible; en su formación, el Demiurgo agotó todo el material; nada queda fuera (31 a-33 b).

6 Cf. *supra*, n. 4. El fuego quema combustible: permanece la forma, pero el material se renueva constantemente.

7 Cf. Platón, *Banquete* 207 c-208 b; *Leyes* 721 c; Aristóteles, *Acerca del alma* 415 a 26-b 7.

difiriendo solamente en el tiempo que duran. Demos, eso sí, que las del cielo sean más duraderas.

Pues bien, si admitimos que ése es el modo de perpetuidad tanto en el universo como en sus partes, la dificultad inherente a nuestra teoría será menor. O mejor, nos veríamos totalmente al margen de toda dificultad, si se demostrase que la voluntad de Dios se basta para mantener la cohesión del universo, con tal de que se trate efectivamente de una cohesión de ese tipo. Pero si decimos que alguna parte del universo, por pequeña que sea, posee la perpetuidad individual, hay que mostrar si la voluntad de Dios se basta para conseguirlo. Además, persiste la dificultad de por qué unas partes son así y otras no son así, sino permanentes sólo en la forma, y por qué las partes mismas del cielo son como el cielo; ya que si lo son, se nos dirá que todas las partes del universo, también ellas mismas, lo son.

Si, pues, admitimos esta teoría, si decimos que la 2
perpetuidad que poseen el cielo y todas las partes del cielo es la individual, pero que la que poseen las que están bajo la esfera de la luna es la perpetuidad de forma, hay que mostrar cómo el cielo, pese a tener cuerpo, puede mantener su individualidad en identidad propiamente dicha, al modo de lo particular[8] y de lo invariable, siendo así que la naturaleza del cuerpo está fluyendo perpetuamente. Porque eso es lo que opinan los otros autores que han disertado sobre la naturaleza, pero, en particular, el mismo Platón, no sólo sobre los cuerpos restantes, sino también sobre los cuerpos celestes mismos. Porque, «'si tienen cuerpo y son visibles', ¿cómo podrán —dice— mantener la «'inalterabilidad' y la 'invariabilidad'?»[9], asintiendo aun en

---

[8] Es decir, no al modo de la especie (cf. 1, 27).

[9] Reminiscencia de Platón, *República* 530 b.

esto, evidentemente, a Heráclito, quien dijo que el sol sale nuevo siempre[10]. Es verdad que para Aristóteles no habría ningún problema si uno aceptara sus hipótesis del «quinto cuerpo»[11]. Pero para quienes no postulan ese quinto cuerpo, sino que, según ellos, el cuerpo del cielo consta de los mismos elementos que los animales de acá, ¿cómo puede mantener su individualidad? Y, con mayor razón todavía, ¿cómo pueden mantenerla el sol y los demás cuerpos celestes, siendo como son partes?

Por consiguiente, puesto que todo animal consta de alma y de la naturaleza del cuerpo, síguese forzosamente que, si el cielo ha de ser siempre el mismo numéricamente, lo será o gracias a ambos o gracias a uno de sus dos componentes, o sea, gracias al alma o al cuerpo. Ahora bien, el que conceda al cuerpo la indestructibilidad, ninguna necesidad tendrá para ello del alma o de que esté siempre unida al cuerpo para la constitución del animal. Pero quien sostenga que el cuerpo es de por sí destructible y atribuya al alma la causa de la indestructibilidad, ha de esforzarse por demostrar que la condición del cuerpo no se opone, ni siquiera ella, a la perdurabilidad del compuesto, razonando que ninguna discordancia natural existe entre sus componentes, sino que aun la materia debe ser idónea para el designio del ejecutor.

3 —¿Cómo pueden, pues, la materia y el cuerpo del universo cooperar a la inmortalidad del cosmos, si el cuerpo fluye perpetuamente?

---

10 DIELS-KRANZ, fr. 6.

11 El éter, que, según Aristóteles, constituye la materia del cielo y de los cuerpos celestes a diferencia de los cuatro cuerpos elementales del mundo sublumar: fuego, aire, agua y tierra. El plural «sus hipótesis» se refiere al conjunto de teorías relativas al éter que ARISTÓTELES desarrolla en *De caelo* I 2-3. Cf. PLATÓN, *Timeo* 55 c; *Epinómide* 981 c. La teoría de la «quinta esencia» hizo furor en el aristotelismo medieval.

—Pues porque fluye dentro de sí mismo —responderíamos. Efectivamente, no fluye fuera. Si, pues, fluye dentro de sí mismo y sin alejarse de sí mismo, permanecerá el mismo: ni aumentará ni disminuirá. Y, por tanto, tampoco envejece. Es de considerar, además, que la tierra permanece siempre desde la eternidad con la misma figura y masa, y que el aire nunca jamás ha de faltar, ni la naturaleza del agua. Y, por tanto, nada de cuanto de aire o agua cambie altera la naturaleza del animal total. Nosotros mismos, pese a que porciones nuestras están constantemente cambiando y evadiéndose al exterior, duramos cada uno por mucho tiempo. Pero para quien no hay nada exterior, para ése la naturaleza del cuerpo no será discordante con el alma en orden a que el animal se mantenga el mismo y permanezca siempre.

Por otra parte, el fuego es penetrante y veloz por el hecho de que no permanece acá abajo —del mismo modo que la tierra < es inmoble y sólida[12] > por el hecho de que no permanece allá arriba— y, una vez llegado a la región en que debe detenerse, no hay que pensar que se quede instalado en su propio lugar de tal modo que no trate ya, también él lo mismo que los demás elementos, de situarse a ambos lados[13]. Efectivamente, subir más arriba no le es posible, porque ya no hay nada más arriba; bajar, no se lo permite su naturaleza. No le queda, pues, más que ser dócil y, atraído por el alma en virtud de una atracción natural a vivir una vida eximia en un lugar hermoso, moverse

[12] En mi artículo de *Helmantica* (introd., n. 4) he expuesto las razones que me han llevado a enmendar el texto de ese modo. Henry-Schwyzer tratan de salvar el texto de los códices sobreentendiendo *synergón* de 3, 1 (J. H. Sleeman-G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980, 207, 15-16), cosa, a mi juicio, imposible.

[13] Girando alrededor. Cf. II 2.

en el alma. Y, si alguien teme que se derrumbe, debe tener confianza, ya que la rotación del alma se anticipa a toda inclinación de manera que, dominando el fuego, lo sostenga. Y si el fuego, por otra parte, ni siquiera tiene propensión espontánea hacia abajo, se queda allá sin resistencia. Bien es verdad que nuestros miembros, una vez estructurados, como dejan su contextura al descubierto, exigen de otros porciones para ser permanentes. Pero allá, si nada se desprende de allá, no es preciso alimentarse. En cambio, si de allá se desprende fuego apagado, hay que encender otro fuego; y si contiene una porción de alguna otra cosa y esa porción se desprende de allá, hay que reemplazarla por otra [14]. Sólo que a causa de esto el animal universal no seguirá siendo el mismo, aun cuando se mantenga en el mismo estado.

4 Mas he aquí un punto que debe ser examinado por sí mismo independientemente del objeto de nuestra investigación: si se desprende algo de allá, de modo que aun los cuerpos celestes necesiten del impropiamente llamado alimento, o si fijados aquéllos de una vez por todas, siendo permanentes por naturaleza, no sufren desprendimiento alguno. Asimismo, si hay sólo fuego o si el fuego es preponderante y les es posible así a los otros elementos verse suspendidos y sostenidos en alto por el fuego predominante. Y si a ello añadimos la causa más importante, el alma, junto con la

[14] Plotino alude aquí (3, 25-4, 6) de paso a los dos problemas vitales que estudiará más tarde (caps. 6-8): 1) si en el cielo hay sólo fuego o algún otro elemento además del fuego; 2) si hay combustión o no. Aquí se limita a considerar las hipótesis: si hay sólo fuego y no hay combustión, no habrá desprendimiento de material quemado ni necesidad de «alimento» (*i. e.*, de combustible); si hay sólo fuego pero hay combustión, el fuego apagado deberá ser renovado; si hay combustión de un material distinto, el material quemado deberá ser renovado.

pureza y la calidad absolutamente superior de semejantes cuerpos —pues aun en los demás animales la naturaleza pone los elementos más selectos en los miembros más relevantes—, podemos formarnos una opinión sólida acerca de la inmortalidad del cielo. El mismo Aristóteles dice con razón que la llama es una «ebullición»[15], un fuego que por hartura, diríamos, se desmanda. El de allá, en cambio, es un fuego nivelado, apacible y adecuado a la naturaleza de los astros.

Pero lo principal de todo es que, situada el alma a continuación de las realidades más eximias y moviéndose con una potencia maravillosa, ¿cómo va a escapársele al no-ser ninguno de los seres colocados una vez en ella? Y el no creer que el alma, aun procediendo de Dios, sea más fuerte que toda atadura, es propio de gente desconocedora de la causa que mantiene la cohesión de todas las cosas. Porque sería absurdo que quien puede mantener la cohesión por algún tiempo por breve que sea, no la mantenga por siempre, como si el mantenimiento de esa cohesión fuera por fuerza y el estado natural fuera distinto de éste, que es inherente a la naturaleza del universo y a los seres bien dispuestos, o como si existiera alguien que hubiera de violentar y demoler la fábrica del universo y destituir a la naturaleza del alma cual de algún reino o mando.

Además, el hecho de que jamás haya tenido comienzo —pues ya hemos dicho que eso sería absurdo[16]— da garantía aun para lo venidero. ¿Por qué ha de llegar un tiempo en que ya no exista? Los elementos no se desgastan como leños o cosas por el estilo. Ahora bien, si los elementos permanecen por siem-

[15] *Meteorologica* 340 b 23; 341 b 22.

[16] Alusión probable a II 9, 3-4. Cf. *infra*, n. 19. En ambos pasajes, Plotino parece tener presentes a los gnósticos.

pre[17], también permanece el universo. Y si bien los elementos cambian sin cesar, el universo permanece, porque también permanece la causa del cambio[18]. Y el arrepentimiento del alma, ya hemos mostrado que es una suposición sin sentido[19], por razón de que el gobierno no le es fatigoso ni nocivo. Y aun cuando fuera posible que pereciera todo cuerpo, nada extraño le ocurriría a ella[20].

—Entonces, ¿cómo es que las partes del cielo son permanentes, mientras que los elementos y los animales de acá no son permanentes?

—Pues porque —dice Platón— aquéllas han nacido por obra de Dios, mientras que los animales de acá han nacido por obra de los dioses nacidos por obra de Dios[21]. Ahora bien, seres nacidos por obra de Dios, no es justo que perezcan. Y esto equivale a decir que el alma celeste está próxima al Demiurgo, como también lo están las nuestras, pero que una imagen de la celeste, procediendo de ella y como emanando de los seres de arriba, produce los animales que hay sobre la tierra[22]. Pues bien, al alma de allá trata de emu-

---

17 Permanecen por siempre, en el sentido de que las masas cósmicas son permanentes, aunque se remuden constantemente y, en ese sentido, no sean permanentes (cf. 5, 12).

18 El alma.

19 Nueva alusión a los gnósticos (II 9, 4, 17-18).

20 Eufemismo por «nada malo le ocurriría».

21 En el *Timeo* (41 a-d), Dios (= el Demiurgo) delega en los dioses creados por él (= los astros) la tarea de crear las especies vivientes restantes. Por lo que atañe al hombre, el alma racional es creada por el Demiurgo mismo (41 d-42 a; 69 c); la adición de la parte inferior del alma y la modelación del cuerpo es encomendada a los dioses subalternos (42 d).

22 Plotino da ahora su propia versión de los pasajes pertinentes del *Timeo* (cf. n. ant.): del Demiurgo (= segunda Hipóstasis) procede el Alma intelectiva del cosmos, de la que participan el cielo, los astros y el *hombre*; a su vez, del Alma intelectiva procede, como imagen suya, el Alma inferior sensi-

lar un alma cual ésta[23]; pero, como no puede porque utiliza para su producción cuerpos de peor calidad y en un sitio de peor calidad y como los ingredientes que toma para formar los cuerpos se niegan a ser permanentes, de ahí que los animales de acá no puedan permanecer por siempre y que los cuerpos no puedan ser dominados del mismo modo que si estuvieran regidos directamente por un alma diferente.

En cambio, si el cielo entero debía ser permanente, también sus partes —los astros que hay en él— debían serlo. Si no, ¿cómo hubiera sido aquél permanente, si éstas no fueran igualmente permanentes? Porque las que están bajo el cielo, ya no son partes del cielo; si no, el cielo no terminaría en la luna. Nosotros, en cambio, como fuimos modelados por el alma dada por los dioses que hay en el cielo y por el cielo mismo, también por ella estamos unidos al cuerpo. Porque el alma restante, la constitutiva de nuestro yo, es causa de la buena existencia, no de la existencia. Es un hecho al menos que viene una vez originado ya el cuerpo, contribuyendo poco con sus reflexiones a la existencia[24].

6 Pero ahora hay que examinar si allá sólo hay fuego, si hay desprendimiento de allá y si hay necesidad de alimento[25]. Pues bien, a Timeo, que había comenzado

---

tivo-vegetativa (V 2, 1, 20-21), que es también el Alma modeladora (IV 9, 3, 15-16; V 9, 6, 19-24).

[23] Es decir, un alma que no es más que una imagen de otra superior (cf. n. ant.).

[24] El hombre en cuanto animal es modelado por el Alma inferior (*supra*, nn. 21-22); el alma constitutiva del verdadero yo del hombre se encarna en un cuerpo idóneo previamente organizado (VI 4, 14-15). El alma racional, con sus reflexiones, contribuye a la buena existencia, más que a la existencia misma, del animal.

[25] Determinada en el cap. 5 la causa principal de la perpetuidad numérica del cielo (el alma celeste), Plotino pasa ahora a estudiar el cuerpo del cielo como concausa, planteando al

fabricando el cuerpo del universo de tierra y fuego para que fuera visible por el fuego y sólido por la tierra [26], le pareció lógico hacer que aun los astros no contuvieran fuego en todo, sino en su mayor parte, puesto que es manifiesto que los astros poseen solidez [27]. Y puede que tenga razón, pues el mismo Platón confirmó esta doctrina con el veredicto de «probable» [28]. Es verdad que, a juzgar por la sensación correspondiente a la vista y a la percepción del tacto [29], parece que contienen fuego en su mayor parte y aun en todo; pero, si lo examinamos a la luz de la razón, supuesto que no puede haber solidez sin tierra, también tendrán parte de tierra [30]. De agua y de aire, en cambio, ¿qué necesidad pueden tener? Además, parecerá absurdo que haya agua en una cantidad tan grande de fuego. Y el aire, si lo hubiera allá dentro, se transformaría en naturaleza de fuego. Y aun suponiendo que dos sólidos que tengan razón de extremos necesiten dos términos medios [31], cabe dudar de que esto se cumpla aun en los cuerpos naturales, puesto que cabe mezclar tierra con agua sin necesidad de ningún término medio. Y si dijéramos: «Es que en la tierra y en

---

punto dos problemas: 1) en el cielo, ¿hay sólo fuego?; 2) ¿hay combustión con sus dos secuelas de (a) desprendimiento de material quemado, y (b) necesidad de alimento por la renovación del combustible?

26 *Timeo* 31 b.

27 *Ibid.* 40 a.

28 *Ibid.* 30 b 7. La discusión del primer problema (*supra*, n. 25) es complicada. Los pasos son cuatro: 1) según Platón, los astros contendrían tierra además de fuego (6, 2-8); 2) la razón confirma esto mismo, quedando en duda si contienen también agua y aire (6, 8-21); 3) pero un estudio más a fondo demuestra que en el cielo sólo hay fuego (6, 21-60), y 4) una exégesis más a fondo demuestra que eso mismo pensaba Platón (7, 1-33).

29 La vista percibe luz y el tacto calor.

30 Conclusión provisional (cf. n. 28).

31 *Timeo* 32 b.

el agua ya están incluidos también los otros elementos», parecerá quizás una observación sensata. Mas alguien objetará: «Están incluidos, pero no para servir de vínculo a los otros dos cuando se juntan.» Responderemos, no obstante, que ya están vinculados por el hecho de que cada uno de los dos contiene todos[32].

Pero es preciso examinar si es verdad que la tierra no es visible sin fuego y que el fuego no es sólido sin tierra[33]. Porque si lo es, bien puede ser que ningún elemento posea en sí mismo su propia sustancia, sino que todos estén mezclados, pero que cada uno se denomine por el elemento que prepondere[34]. Dicen, efectivamente, que ni siquiera la tierra puede subsistir sin humedad, arguyendo que la humedad del agua sirve de pegamento a la tierra[35]. Pero aunque concedamos que sea así, de todos modos es absurdo que, admitiendo que cada uno de ellos es algo en sí mismo, no se le conceda subsistencia propia, sino conjunta con los otros, si ninguno de ellos existe individualmente. Porque ¿cómo puede haber naturaleza de tierra y esencia de tierra, si no hay ninguna partícula de tierra que sea tierra a menos que se incluya además agua para pegamiento? ¿Y qué puede pegar, si no hay en absoluto magnitud alguna para juntarla con otra partícula en continuidad con ella? Porque si hubiere una magnitud cualquiera de tierra misma, podrá por naturaleza haber tierra aun sin agua. O si no, si no la hubiere, no

---

32 Aquí concluye el examen provisional del problema a la luz de la razón (*supra*, n. 28).

33 Aquí se inicia el examen a fondo a la luz de la razón en dos partes: 1) la tierra no necesita de ninguno de los otros tres elementos para subsistir (6, 21-44); 2) los otros tres no necesitan de tierra para subsistir, y el fuego puede subsistir por sí solo (6, 44-60).

34 Reminiscencia de Anaxágoras. Cf. II 4, 7, 2-13.

35 Cf. PLUTARCO, *De primo frigido* 952 b.

habrá nada que pueda ser pegado por el agua. Y de aire, ¿qué necesidad puede tener una masa de tierra para existir, mientras el aire siga siendo aire, antes de transformarse? Y del fuego no se nos dice que sirva para que la tierra sea tierra, sino para que sean visibles tanto ella como las demás cosas [36]. Porque eso sí, es razonable admitir que la visibilidad se debe a la luz. Ciertamente, no hay que admitir que la tiniebla sea visible, sino que es invisible, como la insonoridad es inaudible. Pero no es necesario precisamente que el fuego esté presente en la tierra. Basta la luz. Es un hecho al menos que la nieve y multitud de cosas frigidísimas son brillantes sin fuego. «Es que hubo fuego en ellas —dirá alguno— y las coloreó antes de partir» [37].

Por lo que atañe al agua, hay que poner en duda que no haya agua a no ser que coja tierra. Y el aire, ¿cómo puede decirse que comporta tierra, siendo «disgregable»? [38]. Y por lo que toca al fuego, ¿es verdad que le hace falta tierra por carecer de por sí de continuidad y tridimensionalidad? Y la solidez, no en el sentido de tridimensionalidad, sino de resistencia, claro está [39], ¿por qué no ha de tenerla el fuego en cuanto cuerpo natural? La dureza, en cambio, es propia de sola la tierra. Porque lo denso mismo se le añade al oro, que es agua [40], por la añadidura no de tierra, sino de densidad o solidificación. El fuego, en fin, ¿por qué no ha de subsistir en sí mismo por la

---

[36] *Timeo* 31 b.

[37] Creo probable que, tras esta objeción, ha caído por *homoteleuton* una línea en que se contendría la respuesta de Plotino, a este tenor: «Más bien, las hubiera destruido antes de partir.» Cf. *Helmántica* 28 (1977), 246.

[38] Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* 420 a 8.

[39] La puntualización se debe a que en griego *stereós* puede referirse también al cuerpo geométrico.

[40] Cf. *Timeo* 59 a-b. Comp. II 4, 6, 12-13.

presencia del alma a consecuencia de la potencia del alma? Además, también hay animales ígneos entre los démones. Cuestionaremos, empero, la teoría de que todo animal esté constituido por todos los elementos. La respuesta será que los terrestres sí lo están, pero que subir tierra al cielo va en contra de la naturaleza y está en pugna con las leyes decretadas por ella; y que no es verosímil que el más rápido de los movimientos haga girar consigo cuerpos térreos, y es además un impedimento para la nitidez y claridad del fuego celeste.

Tal vez, pues, sea menester escuchar mejor a Pla- 7
tón[41]. Platón quiere decir que en el mundo universo debe darse el tipo de solidez que es resistencia, a fin de que la tierra, sita en el centro, sirva además de plataforma estable a quienes descansan sobre ella y a fin de que los animales situados sobre ella posean forzosamente el mismo tipo de solidez; la tierra será continua aun por sí misma, mas estará iluminada por el fuego y tendrá agua para evitar la sequedad y para que no se impida la agrupación de unas partes con otras; el aire, por su parte, aligera la masa de tierra; la tierra está mezclada con el fuego celeste, mas no en la constitución de los astros, sino que, como cada uno de los elementos está presente en el cosmos, el fuego toma algo de tierra, como la tierra del fuego y cada uno de cada uno, pero no de modo que quien tomó esté compuesto de ambos, de sí mismo y de aquel de quien participó, sino de modo que, en virtud de la comunión reinante en el cosmos, siendo cada uno el que es, tome no al otro mismo, sino algo del otro; no aire, por ejemplo, sino la blandura del aire; y la tierra,

---

41 Esta nueva exégesis es una rectificación de la anterior (6, 2-8).

la brillantez del fuego; y es la mezcla la que confiere todas las propiedades; es el compuesto y no la tierra o la naturaleza del fuego a solas, quien origina entonces la solidez esta y la igneidad.

Platón mismo da testimonio de ello cuando dice: «Dios encendió una luz en la segunda órbita a partir de la tierra»[42], refiriéndose al sol. Y en otra parte califica al sol de «brillantísimo» y al mismo de «clarísimo», apartándonos así de pensar otra cosa sino que es de fuego, pero de un fuego que no es de ninguna de sus otras dos clases de fuego[43], sino la luz que dice que es distinta de la llama, una luz suavemente caliente no más, y que esta luz es un cuerpo y que destella de sí algo que recibe el mismo nombre de luz, precisamente la que decimos que es incorpórea, y que esta luz es proporcionada por aquélla, irradiada por aquélla como flor o esplendor de aquélla, y que aquélla es el cuerpo realmente claro[44]. Empero nosotros referimos lo de «terrestre» a lo inferior, siendo así que Platón tomó «tierra» en el sentido de solidez. Nosotros, al menos, no mencionamos más que una sola clase de tierra, siendo así que Platón distingue varias clases[45].

---

42 Expuesta la nueva exégesis (7, 1-19), Plotino pasa a confirmarla aduciendo nuevos textos (7, 19-33). Primera observación: Platón llama al sol «luz».

43 Segunda observación: Platón llama al sol «brillantísimo» (*Teeteto* 208 d) y «clarísimo» (esto puede ser una confusión de Plotino, cf. *República* 617 a 3).

44 Platón distingue tres clases de fuego (*Timeo* 58 c-d): 1) llama, 2) luz (que brilla pero no arde) y 3) pavesa incandescente. Para Platón —observa Plotino—, el sol es fuego del segundo tipo: luz que brilla pero no arde (cf. nn. 42-43).

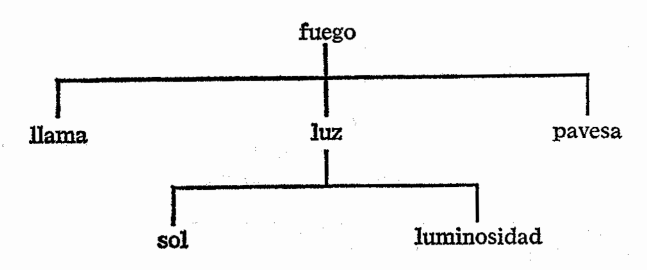
45 Alusión a un nuevo pasaje del *Timeo* (45 b), del que Plotino extrae la distinción de dos clases de luz: la luz-cuerpo (= el sol) y la luz incorpórea (= la luminosidad irradiada por

Pues bien, puesto que un fuego de tal calidad, el que proporciona la luz más pura, está situado en la región de arriba y asentado en ella por naturaleza, no hay que suponer que la llama de acá se entremezcle con los cuerpos celestes, sino que, en alcanzando cierta altura, se va apagando al tropezar con una mayor cantidad de aire, y que, acarreando tierra en su subida, se ve despedida hacia abajo sin poder remontarse a lo alto, y que se estaciona debajo de la luna, de suerte que el aire de allá se haga más fino y que la llama, si dura, se vaya mitigando al irse apagando y no rebrille hasta la ebullición, sino que se limite a ser iluminada por los rayos de la luz de arriba. Pero de la luz celeste, hay una parte que, dosificada en proporciones variadas, produce en los astros la variedad, como en volumen, así también en colorido; el cielo restante es, también él, de una luz de la misma calidad, pero no se deja ver, como no se deja ver el aire límpido, a causa de la finura de su cuerpo y de su no reflejadora transparencia. A estas causas añádese también la lejanía.

Así pues, puesto que esta luz, luz de tal calidad, 8
se quedó arriba en el sitio asignado, luz pura en región purísima, ¿qué forma hay de que algo se desprenda de ella? Una naturaleza de tal calidad no ha nacido

---

el sol). El esquema que Plotino lee en Platón es, pues, como sigue (nn. 42-45):



para venirse abajo por desprendimiento [46]. Y tampoco hay allá ninguna de las cosas que empujan hacia abajo a viva fuerza. Ahora bien, todo cuerpo dotado de alma es distinto y no el mismo que si estuviera solo. Y tal es el cuerpo de allá; no es como el que está solo. Además, lo que colinda con el cielo será aire o fuego. Si es aire, ¿qué podrá hacer? [47]. Si fuego, no hay un solo fuego adecuado para operar allá, y ni siquiera podrá trabar contacto para operar. Además, el fuego celeste se desviaría por su propio impulso antes de sufrir el encuentro. Además, es menos intenso y no es igual de potente que los de acá [48]. Además, el operar consiste en calentar [49], y el cuerpo que haya de ser calentado no debe ser caliente por sí mismo. Ahora bien, para que algo sea destruido por el fuego, es preciso que primero sea calentado y que el calentamiento le resulte antinatural. Por consiguiente, al cielo no le hace falta ningún otro cuerpo para ser permanente ni tampoco para que la rotación sea conforme a naturaleza. Porque tampoco se ha demostrado aún que el movimiento natural del cielo sea rectilíneo. Lo natural para los cuerpos celestes es estar quietos o moverse circularmente. Los demás movimientos serían propios de cuerpos coaccionados.

Por consiguiente, tampoco hay que admitir que los cuerpos celestes precisen de alimento [50], ni hay que juzgar por los de acá de los de allá: el alma cohesiva que

---

[46] El cuerpo celeste es luz que brilla pero no arde (*supra*, nn. 42-45). No hay, pues, lugar a desprendimiento por combustión.

[47] Tema amoniano (*Introd. gen.*, secc 3).

[48] El de acá es llama, *i. e.*, fuego desmandado (4, 12); el de allá es «una luz suavemente caliente no más» (7, 25-26 y *Timeo* 45 b).

[49] Cf. I 2, 1, 31-35; V 1, 3, 10; V 4, 2, 30-33.

[50] Es decir, de combustible.

poseen los de allá no es la misma, ni es la misma la región que habitan. Ni se da allá la causa por la que se alimentan los de acá: que son compuestos siempre fluentes. Además, el que la mudanza de los cuerpos de acá consista en mudarse de sí mismos, se debe a que están regidos por una naturaleza distinta, la cual por su debilidad no sabe mantenerlos en la existencia, sino que se limita a emular, en el encarnarse o en el generar, a la naturaleza anterior a ella. Pero que los cuerpos celestes no son absolutamente invariables como los inteligibles, ya ha quedado explicado [51].

---

[51] En 2, 6-12.

II 2 (14) SOBRE EL MOVIMIENTO DEL CIELO

INTRODUCCIÓN

Con el presente tratado del primer período (*Vida* 4, 49), pasamos del problema de la eternidad del cosmos al de la rotación de la esfera celeste. Para entender el sentido de la solución plotiniana, hay que comenzar comprendiendo su transfondo platónico, ya que II 2 no es más que una profundización en la doctrina legada por el maestro. En un pasaje importante de las *Leyes* (897 a-899 d), PLATÓN había establecido dos puntos: la rotación celeste es una imitación de la rotación metafórica de la inteligencia, y la causa eficiente es un Alma perfecta. Sobre la naturaleza de la eficiencia del Alma, Platón deja caer tres sugerencias: el Alma mueve los astros o desde dentro, viajando con ellos, o desde fuera, empujándolos, o de algún otro modo maravilloso. Ahora bien, Plotino acepta sin discusión los dos primeros puntos: la causa ejemplar de la rotación celeste es la Inteligencia, y la causa eficiente, el Alma cósmica. De las tres sugerencias relativas a la naturaleza de la eficiencia del Alma, Plotino rechaza explícitamente la primera, olvida la segunda y se propone hallar la tercera: ¿cuál es ese modo maravilloso con que el Alma hace rodar a la esfera celeste? La respuesta la halla en el *Timeo* (36 e-37 a), donde el Alma misma del cosmos aparece girando al modo de una esfera, «en sí misma» y «vuelta a sí misma». La rotación espacial del cielo no es sino la repercusión del movimiento psíquico del Alma. De este modo, en Plotino hallamos tres rotaciones: la del cosmos, la de la Inteligencia y, mediando entre ambas, la del Alma. Hay cierto paralelismo con el problema de la perpetui-

dad numérica del cielo en II 1: en ambos casos hallamos dos concausas: como causa principal, un Alma perfecta, y como causa subordinada, un cuerpo perfecto [1].

SINOPSIS

I. PLANTEAMIENTO (1, 1-8).
1. Causa ejemplar: la Inteligencia (1, 1).
2. Sujeto: ¿el alma o el cuerpo? (1, 1-2).
3. Eficiencia del alma: (a) ¿está en sí misma y vuelta a sí misma?, ¿o se va?, ¿o está en sí misma como en algo no continuo?; (b) no traslada el cielo porque se traslade ella; (c) pero si ella no se mueve localmente, ¿por qué mueve localmente? (1, 2-8).

II. LA ROTACIÓN CELESTE COMO MOVIMIENTO PSICOSOMÁTICO (1, 8-39).
1. Primariamente psíquico: una actividad reflexiva, englobadora y vital del Alma cósmica (1, 8-14).
2. Incidentalmente espacial porque: (a) el fuego, llegado al cielo, es retenido por el Alma y obligado a girar (1, 14-23); (b) ése es allá su movimiento connatural e intrínseco (1, 23-27); (c) y, en todo caso, el único posible por falta de sitio (1, 27-31), (d) y el único que satisface su tendencia al centro (1, 31-39).

III. LA ROTACIÓN CELESTE COMO PARTICIPACIÓN EN LA OMNIPRESENCIA (1, 39-2, 6).
1. Por la rotación, el cielo participa de la omnipresencia del Alma, dando alcance a ésta en cualquier punto de su recorrido (1, 39-51).
2. En cambio, los cuerpos particulares están retenidos en un lugar parcial porque son meras partes del cosmos (2, 1-6).

---

[1] Sobre este tratado pueden verse PH. MERLAN, «Plotinus *Enneads* 2.2», *Transact. and Proc. of the Amer. Philol. Assoc.* 74 (1943), 179-191, y E. BRÉHIER, «La *mécanique céleste* néoplatonnicienne», en *Mélanges J. Maréchal*, Bruselas y París, 1950, páginas 245-248.

IV. LA ROTACIÓN CELESTE COMO RESULTADO DE LA ROTACIÓN DEL ALMA (2, 6-27).

1. El Alma del cosmos mueve circularmente porque ella misma se mueve alrededor de Dios como centro (2, 6-16).
2. Los cuerpos humanos, salvo tal vez el pneuma, no ruedan porque son imperfectos (2, 16-22).
3. Los planetas, en cambio, tienen su propia rotación (2, 22-27).

V. LA ROTACIÓN CELESTE COMO RESULTADO DE UN SISTEMA DE MOVIMIENTOS PSÍQUICOS HACIA EL PROPIO BIEN (cap. 3).

1. El cosmos rueda movido por el Alma vegetativa; ésta por la sensitiva, y ésta por la intelectiva (3, 1-20).
2. La Inteligencia gira movida por el Bien, y el cosmos la imita con su movimiento circular (3, 20-22).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1,11	ἄλλοθι. καὶ	ἄλλοθι κατὰ KIRCHHOFF [2].
1,44	ἐπειδὴ πᾶσά ἐστιν αὐτῆς, παντὸς	ἐπειδ' ἡ πᾶσά ἐστιν, αὐτῆς παντὸς scripsi [3].
2,19	εὐκίνητον	εὐκίνητον ⟨ὂν⟩ adieci [4].
3,22	κύκλῳ κινεῖται	κύκλῳ ⟨κινεῖσθαι⟩, κινεῖται adieci [5].

[2] Enmienda aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. minor, Addenda*) con cambio de puntuación, *i. e.*, quitando la interrogación al final de la línea 11.

[3] Cf. *Helmantica* 28 (1977), 246-248, y n. 17 a la traducción.

[4] Caso de haplografía. Creo necesaria la añadidura de un participio causal.

[5] Cf. *Emerita* 43 (1975), 187.

—¿Por qué el cielo se mueve circularmente? 1

—Porque imita a la Inteligencia[1].

—¿Y de quién es el movimiento, del alma o del cuerpo?[2]. ¿Y qué pensar de que el alma está «en sí misma» y «vuelta a sí misma»?[3]. ¿O se afana por irse?[4]. ¿O está en sí misma estando en sí misma como en algo no continuo?[5].

—No, sino que trasladándose ella, traslada el cielo consigo[6].

---

1 La idea está tomada del pasaje de las *Leyes* de PLATÓN mencionado en la introducción (cf., sobre todo, 897 c; comp. *Timeo* 34 a), no de Alejandro de Afrodisia, como piensa PH. MERLAN «Plotinus *Enneads* 2.2», *Trans. and Proc. of the Amer. Philol. Assoc.* 74 (1943), 181-182. Para Plotino, la rotación celeste es una imitación de la *rotación* de la Inteligencia (3, 20-22), mientras que, para Alejandro, es el resultado del deseo de imitar la *inmovilidad* del primer motor.

2 La respuesta será que es un movimiento psicosomático (1, 8-39).

3 Ésta es, en forma de pregunta, la verdadera solución (cf. cap. 3): el Alma mueve rotatoriamente porque ella misma gira como una esfera, «en sí misma» y «vuelta a sí misma» (*Timeo* 36 e 3 y 37 a 5).

4 La respuesta es «no». La pregunta sugiere que el Alma no está «en sí misma», sino que trata de escapar de sí misma.

5 De nuevo, la respuesta es «no». La pregunta sugiere que el Alma está «en sí misma», pero no «vuelta a sí misma»; no gira ni es como una esfera (= un todo continuo), sino como un *centro indiviso e inmoble.* Normalmente, en filosofía griega lo continuo se opone a lo indiviso, no a lo discontinuo (ARISTÓTELES, *Física* VI 1-3; cf. PLATÓN, *Sofista* 244 e-245 a).

6 Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzer, quitando la interrogación y tomándolo como una objeción basada

—Pero si lo trasladara consigo, no debiera seguir trasladándolo todavía, sino haberlo trasladado ya, esto es, hacer que se parara más bien, en vez de moverlo siempre circularmente. O mejor, ella misma se pararía [7], o, si se mueve, no al menos localmente.

—Entonces, ¿cómo es que mueve localmente, si ella misma se mueve de otro modo?

—Es que tal vez ni siquiera es local el movimiento circular; pero si lo es, lo es incidentalmente.

—¿Pues qué clase de movimiento es?

—Un movimiento vuelto a sí mismo, autoconsciente, autointelectivo y vital [8], que en ninguna parte está fuera ni en otra parte [9], por razón de que debe abarcar todas las cosas. En efecto, es la parte principal del animal la que lo abarca y unifica [10]. Ahora bien, si estuviera quieta, no lo abarcaría vitalmente ni preservaría lo que lleva dentro, cuando es un cuerpo lo que lleva. Además, la vida del cuerpo es movimiento; si, pues, es además local, se moverá como pueda, esto es, no como alma meramente, sino como cuerpo animado, o sea, como animal. En conclusión, será un movimiento mixto, mezcla de somático y psíquico, por razón de que el cuerpo propende a moverse rectilíneamente y el alma a retenerlo, y el resultado de ambas

en una sugerencia de PLATÓN (*Leyes* 898 e-899 a) de que, tal vez, el alma mueve los astros porque los utiliza como vehículos para sus propios desplazamientos.

[7] Se pararía, y detendría el vehículo una vez alcanzado el *desplazamiento*.

[8] El movimiento (= la actividad) del Alma es rotatorio en sentido metafórico (no espacialmente): la actividad reflexiva (centrípeta) del Alma.

[9] Está en todas partes (1, 39-51): dondequiera que esté, está dentro y en su sitio.

[10] Lo unifica, porque el Alma es el principio de cohesión del cosmos (II 1, 4, 14-25); lo abarca, porque propiamente es el cuerpo cósmico el que está en el Alma y no a la inversa (IV 3, 9, 34-41; cf. *Timeo* 36 d-e).

tendencias es algo que se mueve a la vez que está quieto [11].

—Pero ¿cómo puede atribuirse a un cuerpo el movimiento circular, si todo cuerpo se mueve rectilíneamente, incluso el fuego?

—Más bien, el fuego se mueve rectilíneamente hasta llegar a donde está destinado; porque, según sea su destino, así es como parece que o se está quieto naturalmente o se traslada al lugar de su destino [12].

—Entonces, ¿por qué no se para una vez que ha llegado?

—¿No será porque la naturaleza del fuego requiere que esté en movimiento? Si, pues, no se moviera circularmente, se disiparía en una trayectoria rectilínea [13]. Luego debe moverse circularmente.

—Pero eso es efecto de la providencia [14].

—Pero intrínseco al fuego por dispensación de la providencia, de modo que, si llega allá, se mueva circularmente de por sí mismo, o, aun dado que propenda a lo rectilíneo, como no tiene ya sitio, dé la vuelta por el sitio que puede como resbalando circularmente [15]. Porque no tiene sitio más allá de sí mismo, pues

---

[11] Lo característico del movimiento rotatorio es que combina el movimiento con la quietud (3, 20-22; cf. PLATÓN, *República* 436 d-e; ARISTÓTELES, *Física* 265 b 1-8).

[12] Mientras no está aún en la periferia, tiende a dirigirse a ésta derechamente; pero, una vez en ella, tiende a estarse quieto en ella, es decir, fijo en su nuevo emplazamiento, aunque girando.

[13] En el supuesto estoico, que Plotino no admite, de que el mundo estuviera rodeado de un vacío infinitamente extenso (cf. E. BRÉHIER, «La *mécanique céleste* neoplatonicienne», en *Mélanges J. Maréchal*, Bruselas y París, 1950, pág. 246).

[14] Explicación, para Plotino, verdadera pero simplista, parecida a la que explicaba la eternidad del cosmos por la voluntad divina (cf. II 1, 1, 2-12).

[15] Solución de emergencia. La verdadera, para Plotino, es la anterior: el movimiento giratorio es intrínseco y connatural al fuego celeste una vez que está ya en la periferia.

ése es el último. Así que prosigue su carrera en el sitio que tiene, y él mismo es su propio sitio[16], no para estarse quieto una vez que está allá, sino para moverse en él.

Además, en un círculo, el centro sí está quieto por naturaleza; pero si la circunferencia exterior estuviera quieta, no sería más que un centro grande. Pues con mayor razón girará alrededor de un centro la periferia de un cuerpo que, además de estar vivo, se acomoda así a su estado natural. Porque así es como ha de tender al centro, no coincidiendo con él —eso sería destruir el círculo—, sino, puesto que eso le es imposible, girando alrededor de él, pues sólo así satisfará su deseo. Y si es un alma quien lo hace girar, no se cansará, pues no lo mueve por tracción ni contra la naturaleza: la naturaleza es lo ordenado por el Alma universal.

Además, como el alma está entera en todas partes y como la del universo no está fraccionada en partes, por eso comunica también al cielo el modo de omnipresencia de que éste es capaz. Ahora bien, es capaz de este modo: recorriendo y visitando todas las cosas. Porque si el alma estuviera parada en algún punto, el fuego se pararía al llegar allá; pero como de hecho es el Alma universal, el fuego anhela la totalidad de ella[17].

—Entonces, ¿qué? ¿No le dará alcance jamás?

—¡Si de ese modo siempre le está dando alcance! Mejor dicho, es ella misma quien, atrayéndolo siem-

16 En la ínea 30, *autós* es «él mismo» (= el fuego mismo); va en masculino, atraído al género de *tópos;* no hace falta sobreentender «el cielo» con Henry-Schwyzer.

17 Para el texto y la puntuación, cf. la introducción. El sentido que le doy ahora no es el mismo que el que le daba en mi artículo. El fuego anhela la totalidad del Alma, es decir, anhela el Alma total, y como ésta está en todas partes, desea poseerla en todas partes; por eso gira (cf. 2, 5-6).

pre hacia sí, al atraerlo siempre, lo mueve siempre, y, como no lo mueve en otra parte, sino en el mismo sitio hacia sí misma, conduciéndolo no en dirección rectilínea, sino circularmente, le da la posibilidad de poseerla en cualquier punto de su recorrido. En cambio, si el alma estuviera parada cual si estuviera allí sólo donde cada cosa particular está parada, el fuego se pararía. Si, pues, el alma no está sólo allí, en un punto cualquiera, el fuego se moverá por todas partes, y, sin embargo, sin salirse. Luego circularmente.

—¿Pues cómo se comportan las otras cosas? 2

—Es que cada cosa particular no es un todo, sino una parte, y está retenida en un lugar parcial. El fuego, en cambio, es un todo, y es, en cierto modo, el espacio, y así no hay nada que le estorbe, pues él mismo es el todo.

—Y los hombres, ¿cómo se comportan?

—Pues, en cuanto provienen del universo, son una parte; pero, en cuanto son ellos mismos, son un todo propio [18].

—Si, pues, el fuego, dondequiera que esté, posee al alma, ¿por qué tiene que andar dando vueltas?

—Pues porque no la posee sólo en aquel punto [19].

Por otra parte, si la potencia del alma gira en torno a su centro, también por esta razón moverá circularmente. Ahora bien, el centro de la naturaleza del alma no debe ser tomado en el mismo sentido que el de un cuerpo: en el alma, es un centro del que procede el alma restante [20], mientras que, en un cuerpo, es un

[18] Cf. II 1, 5, e *Introd. gen.*, secc. 63, 3.ª y n. 142.

[19] Cf. *supra*, n. 17. Aquí termina la explicación de la rotación celeste como participación en la omnipresencia del Alma. Es un sucedáneo de la verdadera omnipresencia.

[20] Para el centro del alma, cf. *Introd. gen.*, secc. 70. Es ese punto indiviso del que el resto del psiquismo humano es un desarrollo más y más degradado.

centro en sentido espacial. Así pues, hay que tomar «centro» analógicamente: como hay un centro en el cuerpo, así también debe haber un centro en el alma (tomado en un solo sentido, el centro es el de un cuerpo, y éste, esférico), porque, como el cuerpo gira alrededor de su centro, así también gira el alma. Si, pues, se trata del centro del alma, ésta, girando alrededor de Dios, lo abraza amorosamente y se mantiene, como puede, en torno a él, pues todas las cosas están suspendidas de él[21]. Ya que no puede, pues, dirigirse a él, por eso gira alrededor de él.

—Entonces, ¿por qué no todas las almas se comportan así?

—¡Si todas se comportan así, cada una donde está!

—¿Y por qué nuestros cuerpos no se comportan también así?[22].

—Porque el movimiento rectilíneo es inherente a su naturaleza y sus tendencias lo impulsan en otras direcciones, y porque lo que hay de esférico en nosotros no es muy rodadizo[23]. Es que es de tierra. El fuego, en cambio, va en pos de Dios porque es fino y de gran movilidad. ¿Por qué había de pararse si su alma se mueve con *cualquier* movimiento que sea? (Pero tal vez aun en nosotros el hálito que rodea al alma haga lo mismo[24].) Porque, si Dios está en todas las cosas, el alma que desee juntarse con él debe mo-

[21] Cf. I 7, 1, 21; I 8, 2, 2-3.

[22] El hombre ocupa un puesto intermedio: por su alma verdadera, se asemeja a los astros, es «un todo propio» (2, 4-5); pero por su cuerpo, está inserto en el *mundo* sublunar; no puede girar como aquéllos.

[23] Lo que hay de esférico en nosotros es la cabeza, que, sin embargo, no es muy rodadiza porque, siendo de tierra y no de fuego como los astros, se quebraría al rodar; por eso se le dio el resto del cuerpo a modo de vehículo (*Timeo* 44 d-45 b).

[24] Alusión al *pneûma* o cuerpo sutilísimo que rodea al alma (III 6, 5, 25-29). Sobre esta teoría, cf. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, 2.ª ed., Oxford, 1963, págs. 313-321.

verse alrededor de él. No vale en cualquier dirección. Pero es que, además, Platón atribuye a los astros no sólo el movimiento esférico en compañía del universo, sino además a cada uno el de rotación alrededor de su propio centro[25]. Porque cada uno, allí donde está, se siente jubiloso de estar abrazando a Dios compelido no por la reflexión, sino por una forzosidad natural.

3 Añadamos la siguiente explicación. De las potencias del Alma, una, la ínfima, partió de la tierra y, permeando el universo, está «entrelazada» con él[26]. Otra, la que es sensitiva por naturaleza y susceptiva de la opinión, se mantiene en lo alto, en las esferas, montada sobre la anterior y transmitiéndole de sí misma una potencia para hacerla más vital[27]. La inferior se mueve, pues, bajo el impulso de la superior, que la rodea en torno y descansa sobre toda aquella parte de ella que se remontó hasta las esferas. Pues bien, como la superior gira en torno a la inferior, ésta se inclina y se vuelve hacia ella, y esta vuelta hace girar al cuerpo con el que está entrelazada. Efectivamente, en una esfera, cualquier parte que se mueva de cualquier modo que sea, con sólo moverse, imprime una sacudida al cuerpo del que forma parte, y la esfera se pone en movimiento. Porque incluso en nuestros cuerpos, cuando el alma se mueve con mociones de otra clase, como sucede en momentos de alegría o a la vista de un bien, la conmoción del cuerpo se torna incluso local. Pues bien, como allá el alma está sumida en el bien y se vuelve más sensible, por eso se mueve en dirección al bien al paso que sacude al cuerpo con el movimiento local que exige allá su naturaleza. Asimismo,

---

[25] Cf. *Timeo* 40 a-b, con el comentario de F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, págs. 118-119.

[26] *Timeo* 36 e.

[27] Cf. *Introd. gen.*, secc. 38.

la potencia sensitiva, tras recibir a su vez de lo alto[28] también ella su bien y recrearse en su propia dicha, como el bien que persigue está en todas partes, se ve transportada con él a todas partes. Ahora bien, la Inteligencia se mueve del mismo modo, pues está en reposo a la vez que en movimiento[29]. Es que se mueve alrededor del Bien. Pues así también el universo, por el hecho de moverse circularmente, está a la vez en movimiento y en reposo[30].

[28] De lo alto: es decir, del Alma intelectiva del cosmos.

[29] Cf. *supra,* n. 11.

[30] El tratado se cierra con la misma idea inicial que lo preside: la rotación celeste es imitación de la rotación de la Inteligencia (*supra,* n. 1).

II 3 (52) SOBRE SI LOS ASTROS INFLUYEN

INTRODUCCIÓN

En este tratado del último período, antepenúltimo en el orden cronológico (*Vida* 6, 20), Plotino vuelve sobre un tema de gran actualidad en el mundo antiguo y ya abordado por él en dos tratados anteriores: la astrología[1]. En la astrología antigua cabe distinguir tres componentes[2]: un componente científico, constituido por la astronomía entonces al uso, que era la tolemaica; un componente filosófico, basado en la simpatía cósmica o «conspiración unitaria» de los estoicos, y un componente mitológico, que atribuía a los astros un sistema complicado de relaciones entre sí y con el mundo sublunar en que entraban en juego el sexo, el temperamento, el carácter y las filias y fobias de cada astro, y, por lo que atañe a los planetas, sus caprichos y humores cambiantes en función de su paso por cada signo del zodiaco, de sus fases dentro de su propia órbita, de su «casa» o morada favorita de cada cual y de sus «aspectos», o configuraciones poligonales que formaban unos con otros. De estos tres componentes, Plotino, que no era especialista en astronomía pero dedicó mucha atención a la astrología (*Vida* 15, 21-26), admite el sistema tolemaico sin cuestionarlo; acepta, aunque con reservas, la simpatía cósmica

---

1 Sobre la actualidad de la astrología en el mundo romano, puede verse M. GRANT, *El mundo romano* (trad. de LUIS GIL), Madrid, 1960, págs. 159-187.

2 Véase, sobre esto, A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, 3.ª ed., París, 1950, págs. 89-101.

del estoicismo, y rechaza de plano la fabulación mitológica de los astrólogos como contraria a los datos mismos de la astronomía científica, como indigna de la divinidad e inmutabilidad de los astros y como opuesta a la universal subordinación del mundo sensible a un solo principio. La posición adoptada por Plotino en éste como en los tratados anteriores se basa, por lo que respecta a la astrología, en cuatro distinciones fundamentales: 1) Distinción entre presagio e influjo. Los astros presagian el futuro, pero su influjo es muy restringido. 2) Distinción entre las partes y el todo: el influjo astral afecta o puede afectar a las partes en cuanto partes, pero no altera la perfección del conjunto. 3) Distinción en el hombre, en los astros y en el cosmos, entre el compuesto psicosomático y el yo transcendente, inmune a los influjos emitidos por los astros y ajeno a aquéllos. 4) Distinción, en fin, entre Fatalidad y Providencia: la Fatalidad tiene su campo operativo en el mundo sublunar, en las partes en cuanto partes y en los compuestos psicosomáticos. Pero Plotino rechaza el determinismo universal; el mundo en su conjunto está regido por la Providencia de un Alma sabia y transcendente, que gobierna el cosmos mediante un sistema de «razones» (*lógoi*) derivadas de la Inteligencia y rectifica los desajustes provocados por interferencias de la materia o por la perversidad de algunas almas individuales [3].

SINOPSIS [4]

I. TESIS (1, 1-6). — Los astros presagian el futuro, pero su influjo no es omnímodo ni universal como piensa la mayoría.

---

[3] Para un estudio detallado de la astrología antigua, pueden verse A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, París, 1899 (impres. anast. en Bruselas, 1963), y más resumidamente, en la obra del mismo autor *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I, París, 1879 (impres. anast. en Bruselas, 1963), págs. 205-257. También pueden verse el *Tetrabiblos de* TOLOMEO (col. Loeb), y SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathem.* V (vol. IV de la col. Loeb).

[4] En la elaboración de la sipnosis he alterado ligeramente el orden de algunos pasajes porque hay indicios de que están

II. Resumen de las teorías astrológicas (1, 6-28).

1. Los planetas son causa universal de bienes y males y aun de virtudes y vicios (1, 6-12).
2. Deparan bienes o males en función de su buen o mal talante; y éste depende de su paso por el zodiaco, de sus propias fases y de sus aspectos (1, 12-24).
3. El influjo del conjunto es distinto del de cada uno (1, 24-26).
4. Hay que examinar cada uno de estos puntos (1, 26-28).

III. Refutación de las teorías astrológicas (caps. 2-6).

1. Si los astros son inanimados, su influjo será sólo somático; si animados, racionales y divinos, no serán causa de males (cap. 2).
2. Es absurdo pensar que los planetas varíen de humor en función de su paso por el zodiaco, de sus fases y de sus aspectos (caps. 3-4).
3. Ningún daño se nos sigue del calor o de la supuesta frialdad de los planetas, de su lejanía o cercanía, de las fases y conjunciones de la luna o del encuentro de Marte con Venus (5, 1-6, 6 + 12, 12-18).
4. Es absurdo suponer que los planetas se ocupen de tantas cosas, o que suspendan su influjo por años o que no estén todos subordinados a un solo principio (6, 6-20).

IV. Posibilidad de la adivinación por los astros (caps. 7-8).

7. Se funda en la buena proporción, unidad y armonía que reinan en el cosmos (12, 19-32 + 5, 21).
2. Es posible porque el cosmos es un solo animal, con una sola Alma y una serie de miembros coordinados, entre ellos los astros (cap. 7).
3. El Alma universal se encarga de restablecer el orden cuando es violado (cap. 8).

V. Influjo restringido de los astros (caps. 9-15).

1. Principio básico (cap. 9). Cada hombre es doble: consta del hombre verdadero y del compuesto animal.

---

descolocados en los códices (cf. nn. 30-31, 68 y 71 de la traducción).

Análogamente, el cosmos y cada astro es doble: constan de un alma separada y del compuesto de alma inferior y cuerpo.

2. Límite del influjo astral (caps. 10-15):
    1) Se limita a las afecciones del universo y es emitido por el compuesto psicofísico de los astros. (cap. 10).
    2) Llega desvirtuado (cap. 11).
    3) No es sustancial ni es el único (12, 1-11).
    4) Afecta a las partes y seres inferiores, no al todo (cap. 13).
    5) Los bienes y males externos son efecto de otras causas (cap. 14).
    6) No afecta al alma verdadera del hombre (cap. 15).

VI. GOBIERNO DEL ALMA CONFORME A UN PLAN RACIONAL (caps. 16-18).

1. Tres explicaciones inadecuadas (16, 1-36):
    1) la de la creación lineal (16, 6-13),
    2) la de la creación mediata (16, 13-15),
    3) la del gobierno mediante razones no operativas y la constante rectificación sobre la marcha (16, 15-36).
2. Explicación adecuada (16, 36-18, 22):
    1) el Alma contiene globalmente todas las razones del universo, las buenas y las malas; para el conjunto del universo no hay mal alguno, pero sí grados de mejor y peor; lo primero se debe al Alma; lo segundo, a la materia (16, 36-54),
    2) el Alma opera mediante razones operativas: la Inteligencia transmite razones al Alma superior, y ésta a la inferior, que es la que opera a las inmediatas en la materia (cap. 17),
    3) los males son necesarios: si no hubiera males, el mundo sería imperfecto; de la mayoría de los males salen bienes (18, 1-8),
    4) el universo es una efigie que se configura perpetuamente gracias a la acción indefectible y eslabonada de tres hacedores: la Inteligencia-Demiurgo, el Alma superior y el Alma inferior (18, 8-22).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
3,26-27	προηγούμενον· οὐδὲ	προηγούμενον οὐδὲ sic interpunxi.
3,27	εἰ ὥσπερ	[εἰ] ὥσπερ delevi.
5,3	τιθέμενοι·	τιθέμενοι; sic interpunxi.
5,6	γίνεσθαι·	γίνεσθαι; sic interpunxi.
5,10	ὄντος.	ὄντος; sic interpunxi.
6,5	πέρας	πέρα: conieci [5].
6,13	ἀναφορᾶς	ἀναμονῆς conieci [6].
7,17-18	—τοῦ εὖ εἰρημένου— σύμπνοια μία	—τὸ εὖ εἰρημένον «σύμπνοια μία»— [7].
9,37	καὶ σῶμα... τὸ σῶμα	τὸ σῶμα καὶ... [τὸ σῶμα] [8].
12,17	τὸ	τῷ THEILER.
12,17	ᾗ πρὸς	ᾗ ⟨ἡ⟩ πρὸς conieci.
12,31	ἀλόγῳ	ἀναλόγῳ ORTH et HENRY-SCHWYZER nunc [9].
14,13	καί τι	καὶ ⟨ὅ⟩ τι HENRY - SCHWYZER nunc [10].
17,6	τοῦτο τῆς	τοῦτο —⟨τὸ⟩ τῆς adieci et sic interpunxi.
17,7	λεγομένης τὸ	λεγομένης —τὸ sic interpunxi.
18,2	ὅτι, καὶ εἰ	ὅτι καί, εἰ sic interpunxi.

[5] Cf. *Helmantica* 28 (1977), 248. Enmienda aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER (en J. H. SLEEMAN-G. POLLET, *Lexicon Plotinianum* Leiden-Lovaina, 1980, 832, 7).

[6] Enmienda aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER (*ibid.* 89, 6).

[7] Para el texto y puntuación, cf. *Helmantica* 28 (1977), 248-249.

[8] Basándome en la regla de Brinkmann (teniendo en cuenta que los códices leen σῶμα καὶ, no καὶ σῶμα), tomando τὸ σῶμα como *accusativus respectus* y quitando la coma después de ἐψυχωμένον.

[9] *Lexicon Plotinianum,* 87, 39.

[10] T. III, *ed maior,* pág. 360.

Que el movimiento de los astros presagia los sucesos futuros en cada caso, pero que él mismo no causa todas las cosas, como opina la mayoría, ya lo hemos dicho antes en otra parte[1], y nuestra discusión proporcionaba algunas pruebas; pero ahora hay que volver a tratarlo con mayor exactitud más por extenso, porque no es cosa de poca monta el opinar que las cosas sean de un modo o de otro.

Pues bien, dicen que los planetas con su movimiento son causa no sólo de las demás cosas —pobreza y riqueza, salud y enfermedad—, sino también de la fealdad y, a la inversa, de la belleza y, lo más grave, de los vicios y virtudes y aun de las acciones que de ellos resultan, de cada una y en cada ocasión, como si los planetas estuvieran enojados con los hombres por cosas en que los hombres mismos no delinquen, pues que están en el estado en que están por influjo de aquéllos[2]. Añaden que los llamados bienes los deparan no porque estén complacidos con los beneficiarios, sino porque ellos mismos están o malhumorados o, a la inversa, eufóricos, según los parajes de su recorrido[3], y también porque, cuando están en sus centros, piensan de modo distinto de cuando declinan[4]. Pero lo más

1 En III 1 (cron., 3) y en IV 4, 30-45 (cron., 28).

2 Según los astrólogos.

3 Los doce signos del zodiaco.

4 Las órbitas planetarias son concebidas como circulares y divididas en cuatro cuadrantes iguales por dos diámetros perpendiculares que cortan a su órbita respectiva en cuatro «centros» o hitos: orto, culminación superior, ocaso y culminación

grave es que, aunque dicen que unos planetas son malos y otros buenos[5], aseguran, con todo, que los que de entre ellos llaman malos deparan bienes, y los que llaman buenos resultan malos. Añaden que, cuando se ven unos a otros[6], producen efectos distintos de cuando no se ven, cual si no fueran dueños de sí mismos, sino que fueran distintos cuando se ven de cuando no se ven. Agregan que si un planeta ve a este otro, es bueno, pero que si ve a aquel otro, se modifica; y que ve de un modo o de otro según que la visión se produzca conforme a tal configuración o a tal otra[7]; y que la mezcla de todos juntos resulta distinta, del mismo modo que la mezcla de diversos líquidos resulta distinta de los líquidos mezclados.

Siendo, pues, éstas y otras por el estilo las opiniones emitidas, es conveniente examinar y discutir cada una de ellas. Un punto de partida apropiado puede ser el siguiente.

2 Estos seres que se mueven ¿hay que tenerlos por animados o por inanimados?[8]. Porque si son inanimados, como no hacen otra cosa que calentar o enfriar, y eso si suponemos que hay también algunos astros

---

inferior (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, t. I, París, 1879 (impr. anast. en Bruselas, 1963), pág. 235). Un planeta «declina» cuando se aparta de uno de sus centros.

[5] Buenos (= benéficos): Júpiter, Venus y la Luna; malos (= maléficos): Saturno y Marte. Ambivalentes: Mercurio y el Sol (Tolomeo, I 5).

[6] Alusión a los «aspectos» o figuras geométricas que forman los planetas juntando con líneas rectas los signos del zodiaco en que se encuentran. Según eso, «se ven» los diametralmente opuestos (aspecto diametral) y los separados entre sí por uno, dos o tres signos (respectivamente, aspectos sextil, cuadrado y trígono); «no se ven» los contiguos y los separados entre sí por cinco o siete signos.

[7] Cf. n. ant.

[8] De hecho, todos eran concebidos como animados.

fríos[9], en todo caso detendrán su influjo dentro de los límites de la naturaleza de nuestro cuerpo, siendo su efecto en nosotros, evidentemente, somático, de suerte que tampoco sea mucha la modificación de los cuerpos, dado que las emanaciones emitidas por los respectivos astros son las mismas[10] y que, además, en la tierra se mezclan todas juntas en una sola, de manera que las diferencias dependen sólo de las diversas regiones, según su cercanía o lejanía; y el astro frío contribuye a la diversidad del mismo modo. Pero hacer sabios a unos y a otros necios, a unos gramáticos y a otros retóricos, a otros citaristas o maestros en las demás artes y, encima, ricos o pobres, ¿cómo podrán hacerlos? ¿Y todas las otras cosas que no tienen su causa originativa en el temperamento somático? Por ejemplo, el tener tal o cual hermano, padre, hijo y mujer, el ser afortunados en este momento y el llegar a ser general o rey.

Pero si los astros son animados y obran con voluntad deliberada, ¿qué daño han recibido de nosotros para que nos hagan mal voluntariamente, y eso morando en una región divina y siendo divinos ellos mismos? Además, tampoco se dan en los astros los factores que hacen malos a los hombres[11], ni en modo alguno se les sigue bien o mal de nuestro bienestar o malestar.

—Pero es que estos efectos no los causan volunta- 3
riamente, sino compelidos por los lugares y las configuraciones[12].

---

[9] Fríos, según los astrólogos: Luna, Mercurio, Venus y Saturno. Calientes: Sol, Marte y Júpiter (TOLOMEO, I 4).

[10] Cada astro actúa emitiendo efluvios que se propagan rectilíneamente (BOUCHÉ-LECLERCQ, *Divination,* pág. 212).

[11] Cf. I 8, 5, 30-34 y IV 8, 2, 38-53. Concretamente, los astros carecen de la «otra especie de alma», la irascible-apetitiva, sede del vicio (I 8, 4, 7-8).

[12] *Supra,* nn. 3 y 6.

—Pero si los causan compelidos, a buen seguro todos deberían causar los mismos efectos cuando están en los mismos lugares y configuraciones. Pero, de hecho, ¿qué variación experimenta tal planeta por pasar ahora por tal sección del zodíaco y luego por tal otra? La verdad es que ni siquiera se encuentran en el zodiaco mismo, sino a muchísima distancia por debajo de él, además de que, en cualquier sección en que se encuentre, está en el cielo[13]. Es ridículo que un planeta sea distinto y que depare dones distintos en cada una de las secciones por las que pasa, y que, por otra parte, sea distinto cuando se levanta, cuando está en un centro y cuando declina[14]. Porque no es verdad que ora se deleite, cuando está en el centro, ora se entristezca o se vuelva inactivo, cuando declina, ni tampoco que uno de ellos se enfade cuando se levanta[15] y se apacigüe cuando declina, mientras que algún otro se vuelva mejor aun cuando decline. Porque siempre cada uno está en un centro para unos[16] mientras declina para otros; y, si declina para unos, es que está en un centro para otros; y seguramente que no se alegra y se entristece ni se enfada y se apacigua al mismo tiempo. Pero decir que algunos de ellos se alegran cuando se ponen y otros cuando están en sus ortos, ¿cómo negar que sea ilógico? Porque también así se sigue que se entristecen y se alegran a la vez[17].

En segundo lugar, ¿por qué la tristeza de aquéllos nos ha de causar daño? Y, en general, ni siquiera hay que atribuirles que se entristezcan, ni que se alegren

---

13 Plotino apela a la astronomía científica en contra de las fantasías astrológicas.

14 *Supra*, n. 4.

15 *I. e.*, cuando está en su orto (*supra*, n. 4).

16 Es decir, para unos observadores.

17 En la misma coyuntura.

en ocasiones[18], sino que siempre mantienen su jovialidad, gozándose de los bienes que poseen y del espectáculo que contemplan[19]. Porque en sí mismo tiene cada uno su vida; en su actividad tiene también cada uno su bienestar. Ahora bien, éste no nos concierne a nosotros. Y el influjo de los vivientes, sobre todo el de los que no tienen trato con nosotros, es accidental, no principal ni dirigido en absoluto a nosotros, como es accidental para las aves el presagiar[20].

Y también es ilógico lo siguiente: que tal planeta, 4
al ver a tal otro, se alegre, mientras que tal otro, al ver a tal otro, lo contrario[21]. Porque ¿qué hostilidad cabe entre ellos o sobre qué? ¿Por qué, si lo ve triangularmente, se halla en un estado distinto de si lo ve diametral o cuadrangularmente?[22]. ¿Por qué, configurado de esta manera, lo ve, pero si está en el signo contiguo del zodiaco, estando más cerca, no lo ve mejor? Y, en general, ¿cuál será la forma de que produzcan los efectos que se dice que producen? ¿Cómo es que cada uno por separado produce un efecto y cómo luego todos juntos otro distinto resultante de todos? Porque no es verdad que, tras convenir unos con otros, operen así en nosotros el efecto acordado, cediendo cada uno alguno de sus propios influjos, ni tampoco que uno haya impedido por fuerza que se efectúe la donación del otro, ni tampoco que el uno haya cedido la acción al otro persuadido por él. Y decir que tal planeta se alegra cuando se encuentra en la casa de

18 Es decir, sólo en ocasiones: están alegres siempre.

19 El alma intelectiva de los astros, como la del cosmos, goza de perpetua y beatífica contemplación. Cf. IV 3, 11, 26-27; IV 4, 7-8.

20 Cf. III 1, 5, 35-37.

21 Según sus mutuas simpatías o antipatías (Bouché-Leclercq, *Divination*, pág. 221).

22 *Supra*, n. 6.

tal otro[23], pero que a éste le pasa al revés cuando se encuentra en la casa de aquél, ¿no es verdad que es como si uno, tras suponer que dos hombres son amigos el uno del otro, dijera luego que el uno ama al otro, pero que este otro, al revés, odia a aquél?

¿Y cuando dicen que alguno de ellos es frío y, encima, que, si está lejos de nosotros, nos es más favorable, poniendo su nocividad para nosotros en su frialdad?[24]. Sin embargo, donde debiera sernos favorable es en los signos del zodiaco contrapuestos a él[25]. ¿Y cuando dicen que, si el planeta frío está en posición contraria a la del caliente, ambos a dos resultan temibles? Sin embargo, debería entonces haber una mezcla equilibrada. ¿Y cuando dicen que tal planeta se alegra con el día y se torna favorable al calentarse, mientras que tal otro se alegra con la noche por ser ígneo[26], como si no estuvieran siempre en pleno día —quiero decir en plena luz— o como si el segundo se viese atrapado por la noche, cuando, en realidad, está muy por encima de la sombra de la tierra?[27]. Y respecto a que la luna, en conjunción con tal planeta[28],

23 Cada planeta tiene su propia «casa» en uno de los signos del zodiaco, en aquél donde se encuentra más a gusto y es más activo.

24 Alusión a Saturno, planeta frío (*supra*, n. 9) y lejano (cf. 12, 22-23).

25 Saturno alcanzaba su máxima depresión en Aries (Tolomeo, I 19).

26 Alusión a Marte. Los planetas eran considerados diurnos (Sol, Júpiter y Saturno) o nocturnos (Luna, Marte y Venus), según que se alegraran y fueran más enérgicos de día o de noche. Mercurio era ambivalente: diurno en una mitad de su revolución y nocturno en la otra (Tolomeo, I 7).

27 Plotino recurre de nuevo a la astronomía científica (*supra*, n. 13).

28 En 5, 11-21 + 12, 12-15, Plotino considera la conjunción de la luna, en sus diversas fases, con Saturno, como se ve por su caracterización como planeta frío y lejano (*supra*, n. 24).

es favorable en plenilunio, pero desfavorable en menguante, habría que admitir, si acaso, lo contrario. Porque cuando es luna llena para nosotros, estará sin luz en su otro hemisferio para aquel planeta, que está sobre ella, mientras que, cuando es menguante para nosotros, será luna llena para aquél. Así que, cuando es luna menguante, debiera producir los efectos contrarios[29], puesto que mira a aquél con la cara luminosa. En realidad, a ella misma no le importará en qué fase esté, ya que en una de sus mitades está siempre iluminada; pero tal vez le importe a aquél, si se calienta, como dicen. Pero se calentará, si la luna está sin luz para nosotros. Ahora bien, si es favorable para el otro cuando está sin luz para nosotros, es que es luna llena para él[30].

Así pues, ¿cómo negar que éstas[31] sean señales fundadas en la buena proporción?

Y cuando identifican tal o cual planeta con Ares o 6
con Afrodita[32] y añaden que son causa de adulterios cuando se encuentran en un sitio concreto, como si con la lascivia de los hombres saciaran ellos sus mutuos requerimientos, ¿no encierra esto un gran contrasentido? Y que el mirarse el uno al otro, si se miran de un modo concreto[33], les resulte placentero, pero que más allá de este placer no disfruten de ningún otro, ¿cómo podría uno admitir esto? Y, como hay miriadas de vivientes incontables que nacen y existen, el estar siempre realizando tal o cual efecto en pro de cada viviente, el darles celebridad, el hacer que

29 Contrarios a los que pretenden los astrólogos.

30 El tema continúa en 12, 12 (*infra*, n. 68).

31 Esta frase, desplazada en los códices, forma continuidad con el final del cap. 12. Leído el texto en este orden, se ve que «éstas» se refiere a las partes del cosmos, sobre todo los astros.

32 Marte y Venus respectivamente.

33 En un «aspecto» concreto (*supra*, n. 6).

sean ricos, pobres, lascivos, y el realizar ellos mismos las actividades propias de los vivientes respectivos, ¿qué clase de vida es la de ellos? ¿Cómo es posible que hagan tal cantidad de cosas? Y el afirmar que los planetas están a la espera del ascendente de los signos del zodíaco[34], y que entonces realizan su efecto y aun que los años de espera son tantos cuantos son los grados que lleva ascendiendo el signo respectivo[35], y que los planetas llevan la cuenta, como con los dedos, de cuándo han de entrar en acción, pero que antes de cumplido ese plazo no les es posible actuar, y, en general, el no conceder a ningún principio único el señorío del gobierno del universo, sino atribuirlo todo a los planetas, como si no presidiera un solo principio —del que el universo estaría disociado— que capacite a cada cosa para llevar a cabo su propio cometido según su naturaleza y ejercer su propia actividad en coordinación, a su vez, con el principio, tales afirmaciones son propias de quien trata de disolver, y de quien desconoce, la naturaleza del cosmos, que lleva en sí un principio y una causa primera que se extiende a todas las cosas[36].

7 —Pero si los planetas presagian el futuro, del mismo modo que decimos que hay otras muchas cosas presagiadoras del futuro, ¿cuál puede ser la causa de ello?

---

[34] En el curso de la revolución diurna, el «ascendente» de cada signo zodiacal dura dos horas, desde el momento en que aparece sobre el horizonte hasta que aparece el signo siguiente (cf. n. sig.).

[35] Es decir, al parecer, los años de espera antes de influir sobre un individuo son tantos cuantos son los grados que lleva ascendiendo el signo respectivo en el momento del nacimiento de dicho individuo. El círculo zodiacal se dividía en 360°, de los que a cada signo correspondían, por tanto, 30. A razón de cuatro minutos por cada grado, los 30 de cada signo suponen dos horas de «ascendente».

[36] El Alma universal. Cf. caps. 16-18

Y el orden, ¿cómo se explica? Porque no habría presagios, si no fuera porque cada cosa sucede ordenadamente.

—Admitamos, pues, que los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo, y que se mueven realizando alguna otra operación. Concedamos, por otra parte, que los presagios que de ellos recibimos sean consecuencia de esa operación, del mismo modo que, como resultado de un solo principio en un animal individual, por una de sus partes es posible adivinar otra. Mirando a uno a los ojos o a alguna otra parte del cuerpo, es posible adivinar aun su carácter y sus peligros y salvaciones [37]. Sí, es verdad que aquéllas son partes, pero también nosotros somos partes. Adivinamos, pues, unas por otras. Y todas las cosas están llenas de signos, y es un sabio quien de una deduce otra, y son ya muchas las que, sucediendo habitualmente, son de todos conocidas.

¿En qué consiste, pues, esa coordinación unitaria? Porque, si la hay, será razonable la adivinación tanto por las aves como por los demás animales por los que adivinamos cada cosa particular. Pues bien, es preciso que todas las cosas estén bien conjuntadas unas con otras, y no sólo en cada uno de los animales particulares —eso que se ha llamado hermosamente «conspiración unitaria» [38]—, sino con mucha mayor razón y anterioridad en el universo; y que haya un principio uno que sea causa de un animal uno y múltiple, un uno resultante de todas las cosas [39], y que así como en

[37] Véase, como ilustración, el cap. 11 de la *Vida*.

[38] Fórmula tomada del tratado pseudohipocrático, de inspiración estoica, *De alimento*, 23, y favorita de Galeno. Cf. *Helmantica* 28 (1977), 248-249.

[39] Reminiscencia del fr. 10 de HERÁCLITO. Para la concepción del cosmos como animal uno y múltiple, cf. *Introd. gen.*, secc. 62.

cada animal individual las partes han asumido, cada una, una función particular, así también en el universo cada parte desempeñe su respectiva función, con tanta mayor razón que las del animal individual cuanto que las del universo no son meramente partes, sino todos y mayores que aquéllas. Proceden, pues, de un solo principio realizando cada una su propia tarea, pero cooperan una con otra, pues no están desligadas del conjunto. Es más, actúan unas en otras y son afectadas unas por otras; y, a su vez, una se acerca a otra y le causa pena o deleite. Pero no proceden a la ventura ni por casualidad, ya que hay alguna otra que procede a su vez de éstas, y de ella, seguidamente, alguna otra en conformidad con la naturaleza.

8 Más aún, cuando un alma se lanza a realizar su propia tarea —pues es el alma la que, teniendo rango de principio[40], realiza todas las cosas— puede ser que marche derechamente o que se desvíe[41], y sus actos van seguidos de sanción en el universo, supuesto que éste no ha de disolverse. Pero, de hecho, permanece por siempre, porque la fuerza ordenadora del principio dominante endereza el conjunto. Ahora bien, cooperando también los astros con el conjunto, como partes que son no pequeñas del cielo, son también «brillantísimos»[42] aun para presagiar. Presagian, pues, todo cuanto sucede en el mundo sensible, pero son otros los efectos que producen: cuantos está a la vista que producen. Mas nosotros obramos las obras del alma de acuerdo con la naturaleza mientras no damos traspiés en la multiplicidad del universo. Pero, si damos traspiés, tenemos como castigo tanto el traspié mismo como el paso a un destino peor en lo venidero. Pues

40 Cf. Platón, *Fedro* 245 c-d.

41 Cf. 13, 18-19.

42 Reminiscencia homérica (*Ilíada* VIII 556). Sobre los presagios, cf. IV 4, 39.

bien, las riquezas y pobrezas se deben a la coincidencia de las circunstancias externas; pero ¿las virtudes y los vicios? Las virtudes se deben a la naturaleza «primitiva» del alma [43]; los vicios, en cambio, al encuentro casual del alma con las cosas externas. Pero de esto hemos hablado en otra parte [44].

9 Si traemos ahora a la memoria el huso en el que, según los más antiguos, las Parcas hilan el destino... [45]. Para Platón, en cambio, el huso representa la rotación errante y la rotación fija, y las Parcas y la Forzosidad, que es su madre, al par que le dan vueltas, van hilando el destino en la generación de cada cosa; y, mediante esa rotación, van entrando en la generación las cosas generadas [46]. En el *Timeo* el Dios hacedor es quien provee el «principio del alma», mientras que los dioses móviles son los que deparan las «pasiones temibles y necesarias», iras, apetitos, placeres y penas y «otra especie de alma», de la que resultan las pasiones de acá [47]. En efecto, esta doctrina nos vincula a los astros, puesto que de ellos tomamos un alma [48] y nos someten a la Fatalidad cuando venimos acá. Y, por tanto, también hay caracteres morales que tomamos de ellos y,

---

[43] Cf. Platón, *República* 611 d 2.

[44] En I 8, 14-15. Nótese que, cronológicamente, I 8 es el inmediato anterior de II 3.

[45] Anacoluto con interrupción de la frase y cambio de sujeto.

[46] Alusión al mito final de la *República* (616 c-617 d y 620 d-621 a).

[47] *Timeo* 41 a-42 a y 69 c-d.

[48] De los astros tomamos «un alma» (= la otra especie de alma que acaba de mencionar), no «el alma» o «nuestra alma», como suele traducirse. El «principio de alma» (*i. e.*, el alma verdadera) lo recibimos del Demiurgo (*i. e.*, en Plotino, de la Inteligencia). Cf. II 1, 5. Análogamente, de los astros nos vienen no los caracteres morales, sino algunos de ellos: los vinculados a la otra especie de alma y con las reservas apuntadas en el cap. 11. Cf. 17-18: la virtud verdadera nos viene de Dios.

en conformidad con dichos caracteres, acciones, y pasiones originarias de una disposición que es pasional.

—Entonces, ¿qué queda de nuestro yo?

—Queda lo que es justamente nuestro verdadero yo, aquél al que la naturaleza otorgó el dominio de las pasiones. Porque, pese a que en medio de estos males estamos atrapados a través del cuerpo, Dios nos concedió «una virtud que no admite dueño»[49]. Porque de la virtud necesitamos no cuando estamos en calma, sino cuando hay peligro de vernos envueltos en males si la virtud no está presente. Y por eso «hay que huir de acá»[50] y separarse de los aditamentos y dejar de ser el compuesto cuerpo animado en el que domina más bien la naturaleza del cuerpo que ha recibido un rastro de alma[51] de suerte que la vida común pertenezca más bien al cuerpo. Porque todo cuanto es propio de esa vida es corporal. Propia, en cambio, de la otra alma, de la exterior al cuerpo, es la marcha a lo alto, a lo bello y a lo divino, que son algo en lo que nadie manda, pero o se vale uno de ello para ser ello y, retirado, vive uno en conformidad con ello, o si no, desamparado de esta alma, vive sumido en la Fatalidad, en cuyo caso no sólos los astros le envían presagios, sino que uno mismo se hace a modo de parte y va en seguimiento del todo del que forma parte[52].

Efectivamente, cada hombre es doble: uno, el compuesto dual particular, y otro, él mismo[53]. Pero, además, todo el cosmos es doble: uno, el compuesto de cuerpo y de cierta alma ligada a un cuerpo, y otro, el Alma del universo que no está en el cuerpo, pero que

---

49 Platón, *República* 617 e 3.
50 *Teeteto* 176 a-b.
51 La otra especie de alma mencionada antes (lín. 9).
52 Cf. II 2, n. 18.
53 Cf. mi art. de *Pensamiento* 35 (1979), 340-343.

ilumina con sus destellos a la que está en el cuerpo [54]. Y también el sol y los demás astros son dobles del mismo modo. A la otra alma, al alma pura, no le comunican vileza alguna; mas los influjos que de ellos se transmiten al universo en cuanto son por su cuerpo una parte del universo y una parte animada, los transmiten con una parte de sí [55], mientras que la voluntad del astro y el alma realmente suya tiene la mirada puesta en lo más eximio [56]. Los influjos, en cambio, son acompañamientos del astro [57], o mejor, no del astro mismo, sino de su entorno, como cuando un calor se transmite del fuego al conjunto. Dígase lo mismo si algún influjo se transfunde del alma restante a otra alma porque le es afín [58]. Los efectos desapacibles se deben a la mezcla, pues la naturaleza de este universo es «mixta» [59]; y si alguien separara del universo el alma separada [60], lo que queda no es gran cosa. Así pues, el

---

[54] Estos destellos son los «lógoi» que el Alma inferior recibe de la superior (cf. caps. 17-18).

[55] Con el compuesto psicosomático, porque, como explica el autor a continuación, la voluntad y el alma real del astro es ajena a la donación. Cf. 10, 2-3.

[56] *Supra*, n. 19.

[57] Traduzco «los influjos» (literalmente: «las otras cosas») por razón de claridad. El masculino de la línea 40 (*autón*) sugiere que Plotino ha pasado tácitamente de los astros en general al sol en particular. Lo mismo sugiere el pasaje paralelo IV 4, 35, 37-44 (donde la transición es explícita) y el contexto (cf. n. sig.).

[58] Plotino distingue dos clases de influjo (*i. e.*, del sol): uno físico, análogo a la expansión térmica de los fuegos de acá, y otro psíquico, que procede del «alma restante» (= de la distinta de la que es realmente suya), más concretamente de la vegetativa, que en el sol es abundante (IV 4, 35, 42) y se transfunde a otra alma afín, *i. e.*, a un alma vegetativa particular (cf. n. 67).

[59] *Timeo* 47 e. Cf. I 8, 7, 4-5.

[60] El Alma intelectiva, que está separada, en cuanto no mezclada con el cuerpo (líns. 32-33), y no separada, en cuanto vinculada al cosmos por el Alma inferior.

universo es un dios si entra en la cuenta aquella alma; El resto es un «gran Demon» —dice (Platón)[61]—, y así, las pasiones que surgen en él son demónicas.

10 Pero si es así, ya desde ahora hay que atribuir presagios a los astros; pero los influjos no hay que atribuírselos ni del todo ni a su ser total, sino sólo las afecciones del universo y sólo a la parte restante de ellos[62]. Hay que reconocer, es verdad, que el alma, aun antes de encarnarse, llega trayendo de sí misma algo, pues no podría encarnarse en el cuerpo, si no tuviera una amplia zona pasional[63]. Mas, el encarnarse, hay que añadirle los lances de la fortuna. Hay que admitir, en fin, que la misma rotación celeste influye cooperando y completando de su parte lo que el universo debe realizar, asumiendo cada uno de los astros que hay en ella categoría de parte.

11 Mas es menester considerar además lo siguiente: que el influjo proveniente de los astros no llega a los que lo reciben tal como sale de aquéllos. Así, si se trata del fuego, el de acá es mortecino[64]; si de una disposición afectuosa, al desvirtuarse en el que la recibe, degenera en un afecto no muy noble; asimismo el buen ánimo, en quien no lo posea en esa justa medida que haga de él un hombre valeroso, degenera en irritabilidad o desánimo[65]; la ambición apasionada y empeñada en la gloria, degenera en apetencia de las glorias aparentes; y la efusión de inteligencia, en granujería, porque también la granujería aspira a ser inteligencia,

---

61 Plotino aplica al compuesto psicosomático del cosmos el sobrenombre que PLATÓN (*Banquete* 202 d 13) da a Eros.

62 Al compuesto psicosomático (*supra*, n. 55).

63 Plotino parece aludir no a la primera encarnación del alma, sino a posteriores reencarnaciones.

64 En luminosidad. En otro sentido, el de acá es más potente (II 1, 8, 11).

65 Cf. PLATÓN, *República* 411 b-c.

sin poder lograr lo que ambiciona[66]. Así, pues, cada una de estas disposiciones se deprava en nosotros, pues allá no son como aquí abajo; y es que, aun las venidas acá, pese a que no son ya las de allá, ni aun ésas permanecen tal como vinieron, a causa de su mezcla con cuerpos, con la materia y entre sí.

Es más, los influjos emanados confluyen en uno **12**
solo, y cada uno de los seres originados toma algo de esta mezcla, de manera que el ser de cada uno cobre además una cierta cualidad. Porque los astros no producen el caballo, mas aportan algo al caballo: el caballo nace de un caballo y el hombre de un hombre, pero el sol contribuye a su modelación[67]. Ahora bien, el hombre proviene de la razón de hombre; pero el influjo exterior unas veces es nocivo y otras benéfico; porque bien es verdad que un hombre sale a su padre; pero se da el caso de que muchas veces cambia en mejor y otras en peor. Pero aquel influjo no lo desnaturaliza, sólo que a veces predomina la materia, no la naturaleza, hasta el punto de que, vencida la forma, no llegue a ser perfecto.

Ahora bien, la cara de la luna vuelta a nosotros es oscura para las cosas de la tierra, mas no causa aflicción a la región de arriba[68]. Pero parece ser una fase peor porque aquel planeta no nos ayuda a causa de su lejanía, mientras que, cuando es luna llena, basta para la región de abajo, aunque aquél esté lejos. En cambio,

---

66 *Ibid.* 519 a.

67 La idea es de ARISTÓTELES (*Física* 194 b 13; cf. el dicho medieval *sol et homo generant hominem*), pero Plotino la adapta a su filosofía: el alma «modeladora» es la vegetativa (IV 9, 3, 15-16; V 1, 10, 27-31); por eso el sol, que abunda en ella, puede contribuir a la modelación (*supra*, n. 58).

68 Este pasaje (12, 12-18) es continuación de 5, 11-12 (*supra*, n. 30). El pasaje está obviamente descolocado en los códices, pero no por eso hay que dudar de su autenticidad.

en los casos en que la cara oscura está vuelta hacia el planeta ígneo[69], suele creerse que es favorable a nosotros, porque contrarrestra el efecto de dicho planeta, que es más ígneo que la cara de la luna vuelta hacia él[70].

Mas los cuerpos que, procedentes de allá arriba, son propios unos de unos seres animados, y otros de otros, son más o menos calientes, pero ninguno es frío[71]. Lo atestigua la región en que moran. En el que llaman Zeus[72] la mezcla de fuego es equilibrada; y lo mismo en el Lucero matutino[73]. Por eso parecen acordes a causa de su semejanza, y ajenos, en cambio, por su buena mezcla, al llamado Ígneo, y a Crono, por la lejanía de éste[74]. Hermes, en cambio, es indiferente[75] porque, al parecer, se asemeja a todos. Pero todos contribuyen al bien del conjunto. Así que se hallan relacionados entre sí como conviene al conjunto, como se observa que lo están en un animal individual todas y cada una de sus partes. Porque ésa es principalmente su razón de ser. La bilis, por ejemplo, es conveniente tanto para el conjunto como para la parte vecina, ya qua debía suscitar la cólera a la vez que no se le debía

---

69 Transición *enfática* de Saturno a Marte.

70 El texto es dudoso. La idea, con el texto que he adoptado, es como sigue: los astrólogos creen que la conjunción de la luna con Marte, cuando es plenilunio para nosotros, es favorable a nosotros; creencia comprensible (aunque no, por eso, verdadera) porque, en esa conjunción, el ardor excesivo del planeta ígneo se ve contrarrestado por la cara oscura, y por tanto, fría, de la luna vuelta a él.

71 *Supra*, n. 9. Todo este pasaje (12, 18-32), obviamente descolocado pero no, por eso, inauténtico, encaja bien, junto con la frase final del cap. 5, delante del cap. 7. Cf. Sinopsis.

72 Júpiter.

73 Venus.

74 Marte y Saturno.

75 Mercurio.

permitir que se desmandara con el conjunto y con la parte vecina[76]. Pues así también en el animal perfecto se requería una parte análoga a la bilis, y alguna otra vinculada a lo placentero, y otras que hicieran de ojos[77], y que todas estuvieran en simpatía mutua a causa de su buena proporción. Porque así es como habrá unidad y una sola armonía.

13 Por consiguiente, puesto que hay cosas que provienen de la rotación y otras que no, es preciso a continuación distinguir, discriminar y declarar de dónde viene cada una de las cosas en general. El punto de partida es el sigiuente: como es el Alma la que, en realidad, gobierna este universo de acuerdo con un plan racional[78] tal y como lo hace en cada animal individual el principio que hay en él y por el que cada una de las partes del animal es modelada y está coordinada con el conjunto del que forma parte, síguese que en el conjunto están todas las partes, mientras que en las partes no hay ni más ni menos que lo que cada parte es. Mas de los influjos que desde fuera le llegan a cada parte, hay unos que son contrarios a la intención de su naturaleza, y otros que le son de hecho convenientes. Con el conjunto, en cambio, como todos los seres son partes de él, todos están coordinados; eso sí, habiendo antes asumido la naturaleza que tienen y contribuyendo, no obstante, con su propia tendencia a la vida total del universo.

Pues bien, de los seres que hay en el universo, los inanimados son plenamente instrumentos, y son compelidos a la acción desde fuera como a empujones.

---

76 Sobre la bilis como órgano de la cólera junto con la sangre del corazón, cf. IV 4, 28.

77 Cf. III 2, 14, 26-30; IV 4, 32, 29-30.

78 Este «plan racional» (*lógos*) es el «paradigma» o programa siempre presente en el Alma intelectiva del cosmos (IV 4, 12, 33-34).

Mas de los animados, hay unos que tienen un movimiento indeterminado —como caballos sujetos al carruaje antes de que el auriga los encarrile—, «regidos como están a latigazos»[79]. En cambio, la naturaleza del animal racional lleva el auriga en sí misma, y si el auriga que lleva es diestro, marcha derechamente; pero si no, marcha a menudo a la ventura. Pero ambas clases de seres están dentro del universo y contribuyen al conjunto. Y los mayores y de mayor prestancia de entre ellos realizan muchas y grandes cosas y contribuyen a la vida del conjunto ocupando una posición más activa que pasiva; pero otros se mantienen pasivos con una capacidad exigua para la acción; y otros son intermedios entre ambos, pues sufren la acción de otros pero desarrollan multitud de actividades y en multitud de seres, con iniciativa para la acción y producción[80].

Y así el universo se convierte en una vida perfecta, realizando los seres más eximios las acciones más eximias en virtud de lo más eximio que hay en cada uno. Y también eso debe quedar coordinado con el principio rector como con el general los soldados, que se dice que siguen a Zeus[81] cuando se dirige hacia la naturaleza inteligible. Mas los seres dotados de una naturaleza inferior son partes secundarias del universo, análogamente a las partes secundarias de nuestra alma. Y las demás partes del universo guardan analogía con las partes que hay en nosotros, porque tampoco en nosotros todas las partes son iguales. Así pues, todos los animales son conformes al plan total del universo, así los que hay en el cielo como todos los demás que hay repartidos por el todo; y ninguna de las partes,

---

79 HERÁCLITO, fr. 11.

80 Estos seres intermedios son los hombres.

81 PLATÓN, *Fedro* 246 e.

por grande que sea, tiene poder para alterar los planes ni las cosas que se originan conforme a los planes, mas puede producir modificaciones en un doble sentido, en mejor y en peor, pero no, ciertamente, forzarlas a salirse de la propia naturaleza. Una parte provoca un empeoramiento sea infundiendo una debilidad corporal, sea convirtiéndose o en causa de deterioro accidental del alma que está en simpatía con ella y ha sido entregada por ella a la región inferior, o en obstáculo, cuando el cuerpo no está constituido debidamente, para que el alma realice por él la acción dirigida a él, como cuando la lira no está lo debidamente afinada como para recibir el tono exacto de la melodía en orden a emitir los sonidos cadenciosamente.

—¿Y qué pensar de pobrezas y riquezas, de glorias **14**
y mandos?

—Pues que si las riquezas vienen de los padres, los astros presagian al rico, lo mismo que se limitan a declarar noble al nacido de padres nobles que debe esa distinción a su linaje. Mas si le vienen de su hombría de bien, entonces, si el cuerpo ha sido colaborador, contribuirán los que han producido la fortaleza de su cuerpo, ante todo los padres; después, si algo tomó del lugar, la región celeste y la tierra. Pero si la virtud surgió sin intervención del cuerpo, hay que atribuir la parte principal a la sola virtud misma; cuanto le vino de quienes le recompensaron, era complementario. Y si los donantes eran buenos, también por este concepto hay que referir la causa a la virtud; mas si eran malos, pero le premiaron justamente, digamos que fue así por intervención de lo que hay de más excelente en ellos. Pero si el enriquecido era un malvado, como causa principal hay que poner su maldad y cuanto fue causante de su maldad, pero también hay que tener en cuenta a los donantes, convertidos

en concausas por la misma razón[82]. Pero si se enriqueció de su trabajo, por ejemplo de la agricultura, hay que atribuirlo al agricultor con la cooperación del entorno. Pero si halló un tesoro, es que hubo una coincidencia de los efectos provenientes del universo. Y si es así, hay presagios; porque todas las cosas sin excepción están concatenadas unas con otras; por eso todas sin excepción son presagiadas. Mas si alguno perdió sus riquezas, si se las robaron, échese la culpa al ladrón, y la del ladrón al principio de sus propios actos; pero si fue en el mar, a los factores que concurrieron. Por lo que hace a la gloria, o es merecida o no; si merecida, la causa está en los méritos del glorificado y en el buen juicio de los glorificadores; si inmerecida, achaquese a la injusticia de quienes lo honran. Si se trata del mando, vale el mismo principio: o debidamente o no; si lo primero, atribúyase al buen juicio de quienes lo eligieron; de lo contrario, a él mismo, que se hizo con el mando con el concurso de otros o de cualquier otro modo[83]. Respecto al matrimonio, la causa está o en la voluntad o en un encuentro casual unido al concurso de la suma de efectos. El nacimiento de los hijos es consecuencia del matrimonio, y la conformación de la prole o se ajusta a la razón seminal si no medió ningún obstáculo, o es defectuosa si se interpuso algún impedimento interno debido o a la mujer misma encinta o a que las condiciones del entorno son inadecuadas para esa gestación.

15 Platón da a las almas los lotes y la elección de vida antes de la revolución del huso, y después es

[82] Es decir, por maldad.

[83] El texto de 26-27 es dudoso. HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. minor*) proponen ahora una enmienda. Por mi parte, prefiero dejar el texto como está, aunque señalando su estado insatisfactorio.

cuando les asigna como colaboradores a los que están en el huso, en calidad de coejecutores de la elección en su totalidad. Porque también el demon coadyuva a su cumplimiento [84].

—Y los lotes, ¿qué significan?

—Pues que las almas se encarnaron cuando el universo se hallaba en el estado en que se hallaba en el momento mismo en que entraron en el cuerpo, y que entraron en tal cuerpo, y que nacen de tales padres y en tales sitios y, en general, como dijimos, las circunstancias externas. Pero que todas las cosas están conjuntadas y como entretejidas así en cada cosa particular como en el conjunto, está significado por medio de una de las referidas Parcas [85]. Láquesis significa los lotes. Y será Átropo quien imponga como forzosa la plena coincidencia de estas cosas [86].

Mas de los hombres, hay unos que se dejan poseer, como hechizados, por los influjos del conjunto y por las circunstancias externas, y que en poco o en nada son ellos mismos. Pero hay otros que, sobreponiéndose a esas cosas y descollando, como con la cabeza, hacia lo alto y por fuera [87], preservan lo más eximio del alma, o sea, «lo primitivo» de la sustancia psíquica [88]. Porque cierto es que no hay que pensar que el alma sea de tal condición que asuma la naturaleza de cualquier afección venida del exterior, sin tener, ella sola de todos los seres, una naturaleza propia. No, sino que es menester que ella, mucho antes que las

---

84 *República* 617 d-620 d (lotes y elección de vida); 620 d-621 a (coejecutores: Parcas y demon o genio tutelar de cada cual).

85 *Cloto* (= «urdimbre»).

86 *Láquesis* (= «sorteo») significa los lotes; *Átropo* (= «irreversible»), la forzosidad. Cf. *República* 620 e.

87 *Fedro,* 248 a.

88 *Supra,* n. 43.

demás cosas, como quien tiene categoría de principio, posea una serie de potencias propias destinadas a las actividades conformes a su naturaleza. Porque la verdad es que, siendo una sustancia, no puede menos de estar en posesión, a una con su ser, de apeticiones, acciones y de los medios para su propio bien. Así pues, el compuesto dual, como resultado de la dualidad de su naturaleza, es de la misma condición y realiza obras de la misma condición. Pero si algún alma trata de separarse, realiza obras separadas y propias suyas, sin tener como suyas las afecciones del cuerpo, como quien se percata ya de que una cosa es el cuerpo y otra el alma.

16 Pero qué es lo mezclado y qué lo no mezclado y qué lo separado y no separado, cuando el alma está en el cuerpo, y, en general, qué es el animal, hemos de investigarlo más tarde tomando otro punto de partida [89]. Porque no todos han tenido la misma opinión acerca de esto. Mas ahora expliquemos todavía qué quisimos decir con lo de que «el Alma gobierna el universo de acuerdo con un plan racional» [90]. ¿Que crea los seres uno a uno como en línea recta, ahora el hombre, luego el caballo, después otro animal, a continuación las fieras y, antes todavía, el fuego y la tierra, y que después, al verlos concurriendo y destruyéndose o beneficiándose unos a otros, se limita a contemplar la trama resultante de ellos y los resultados ulteriores que se siguen constantemente, sin aportar nada nuevo a los productos subsiguientes, sino limitándose a reproducir la generación de los animales iniciales y a

[89] Referencia a I 1, cronológicamente el siguiente inmediato de II 3 (antes aludió al inmediato anterior: *supra*, n. 44). El punto de partida de I 1 es la investigación del sujeto de los fenómenos psíquicos.

[90] 13, 3-4. Antes de exponer su propia explicación desecha por inadecuadas otras tres (Sinopsis VI 1).

dejarlos a merced de las reacciones que se provocan unos a otros? ¿O quisimos decir que el Alma es causa aun de las cosas originadas de este modo, porque seres originados por ella producen los siguientes? ¿O no, sino que el plan racional incluye aun el que tal cosa haga o padezca tal otra, no originándose, ni siquiera estas cosas, a la ventura ni por casualidad, sino forzosamente tal como se originan? ¿Por qué? ¿Porque las produzcan las razones?[91]. No, las razones existen, sí, mas no como operativas, sino como conocedoras. Mejor dicho, el Alma que contiene las razones generativas conoce los resultados de todas sus operaciones, porque, concurriendo los mismos factores y las mismas circunstancias, deben producirse absolutamente los mismos resultados. Y el Alma, tomando éstos a su cargo, o mejor, conociéndolos de antemano, a continuación de éstos ultima los siguientes y los eslabona completamente —como antecedentes, pues, y consecuentes— y de nuevo, a continuación de éstos, los antecedentes siguientes como a partir de los presentes. Y quizá por eso los siguientes son siempre peores que los anteriores. Por ejemplo, los hombres de ahora son distintos de los de antaño, debido al intervalo y a que las razones se ven forzadas siempre a ceder a las afecciones de la materia. Así pues, el Alma, presenciando este panorama de variaciones incesantes y siguiendo de cerca los quebrantos de sus propios productos, lleva una vida correspondiente y no se ve libre de velar por su propio producto como quien dio cima a su obra y se ingenió de una vez para que fuera perfecta por siempre, sino que se comporta como un agricultor que, tras sembrar o plantar, está

---

91 Aquí y en lo que resta del tratado debe tenerse presente el sentido técnico del término «razón» o «razones» (*Introd. gen.*, n. 115).

reparando constantemente todos los daños causados por temporales lluviosos, heladas prolongadas y vientos tempestuosos.

Ahora bien, si esto es absurdo, ¿hay que decir lo siguiente: que ya de antemano tanto la corrupción de las cosas como las obras defectuosas son conocidas y aun están contenidas en las razones?[92]. Pero si esto es así, habremos de admitir que las razones son causantes aun de los defectos. Sin embargo, en las artes y en las razones de las artes no cabe error[93], ni nada que se aparte del arte ni corrupción de los productos del arte. Pero alguien dirá que acá no hay nada que se aparte de la naturaleza ni mal alguno para el conjunto. No obstante, se nos concederá que hay grados de mejor y peor. ¿Y qué cabe decir, si resulta que aun lo imperfecto contribuye al bien del conjunto y que no todas las cosas deben ser perfectas? Es un hecho que los contrarios contribuyen y que sin éstos no hay orden cósmico[94]; y esto es así aun en los animales particulares. Y así, las cosas mejores las impone y las modela la razón; y cuantas no son tales, están en potencia en las razones y en acto en las cosas devenidas, sin que el Alma necesite ya actuar ni poner en movimiento las razones, puesto que ya la materia, en virtud de la agitación provocada por las razones antecedentes, produce sus propios efectos, los imperfectos, a la vez que no por eso está menos sometida y ordenada a lo mejor, de suerte que resulte una unidad de todas las cosas que se originan acá de un modo, por

---

92 Explicación verdadera en forma de pregunta. Pero la conclusión que sigue (que las razones serán causantes de los defectos) es provisional (cf. 41-54).

93 PLATÓN, *República* 342 b.

94 Idea heraclitiana (cf. *Introd. gen.*, secc. 63, 4.ª).

una y otra vía[95], a la vez que son de otro modo en las razones.

—Y estas razones contenidas en el Alma ¿son acaso pensamientos? 17

—Pero ¿cómo va a operar el Alma en virtud de sus pensamientos?[96]. Es la razón la que opera en la materia, y quien opera a nivel de naturaleza no es ni intelección ni visión, sino una potencia manipuladora de la materia, una potencia que no sabe[97], sino que sólo produce como quien produce una impronta o una figura en el agua, siendo otra cosa[98] la que infundió a este principio —al de la llamada potencia vegetativa y generativa— la operatividad. Y, si esto es así, la parte rectora del Alma operará manipulando al Alma inmersa en la materia, o sea, a la generativa.

—Entonces, ¿la manipulará tras haber razonado ella?

—No, si lo hiciera tras haber razonado, se remitiría previamente a algo distinto de ella o a lo que se contiene en ella. Ahora bien, para lo que se contiene en ella, no necesita raciocinios. Porque quien va a manipular, no es el raciocinio, sino el principio que en el Alma es poseedor de las razones[99], ya que

---

[95] Es decir, por el concurso de la razón con la materia (I 8, 7, 1-7; III 2, 2, 31-42; III 3, 6, 12).

[96] Como dice ARISTÓTELES, «el pensamiento por sí solo no mueve nada» (*Ét. Nic.* 1139 a 35-36); pero sí mueve el intelecto práctico acompañado de deseo (*Acerca del alma* 433 a 13-30). En Plotino, los *lógoi* también son pensamientos, pero no meros pensamientos (*Introd. gen.*, seccs. 41-42).

[97] Cf. IV 4, 13. Por otra parte, sin embargo, también la Naturaleza es una forma ínfima de intelección y contemplación (*Introd. gen.*, seccs. 17 y 43).

[98] Esta «otra cosa» es el Alma superior, de la que procede la inferior (*Introd. gen.*, sec. 40).

[99] El intelecto, que en el Alma universal no es raciocinativo (*Introd. gen.*, secc. 42).

éste es el que, en el Alma, además de ser más potente, es operativo. Luego opera en virtud de formas, Por consiguiente, es preciso que el Alma dé recibiendo ella, a su vez, de la Inteligencia. Pues bien, la Inteligencia da al Alma del universo[100]; el Alma que sigue a la Inteligencia da de sí a la que le sigue a ella, iluminándola y modelándola; y ésta es la que produce ya como bajo órdenes. Y hay cosas que las produce expeditamente; otras, en cambio, cuando tropieza con obstáculos, le salen peores. Pero, como ha recibido una potencia operativa y como las razones de que está llena no son las primarias, no se limitará a producir conforme a lo que recibió, sino que pondrá algo de su parte, y esto, evidentemente, será peor; será, sí, un animal, pero un animal más imperfecto y disgustado de su propia vida, como pésimo que es, huraño y salvaje y hecho de materia inferior, que es como un sedimento de las realidades antecedentes, amargo y causante de amargores. Tal será lo que esa Alma aportará por sí misma al universo.

18 —Entonces, ¿es que los males que hay en el universo son necesarios porque son consecuencias de causas antecedentes?

—Más bien, porque si esos males no existieran, el universo sería incluso imperfecto. Pues la mayoría de los males, y aun todos, prestan servicio al conjunto, por ejemplo las (carnes) de las alimañas venenosas[101], pero el porqué de la mayoría de ellos se nos oculta. Es un hecho que la maldad misma comporta muchas ventajas y es productiva de numerosas cosas bellas,

---

[100] En este contexto, «el Alma del universo» es el Alma intelectiva del universo, «la que sigue a la Inteligencia».

[101] Alusión, tal vez, a la utilización de carne de víbora como ingrediente en la composición de un tipo especial de triaca inventado por Andrómaco, médico de Nerón (GALENO, KÜHN, XIV, págs. 232-233).

por ejemplo de toda la belleza artística[102], y nos estimula a la cordura impidiéndonos dormir despreocupadamente.

Y si lo que queda dicho es verdad, es preciso que el Alma del universo esté, sí, contemplando las realidades más eximias, dirigiéndose siempre hacia la naturaleza inteligible y hacia Dios, pero que, a medida que se vaya surtiendo y una vez surtida como quien rebosa, la imagen emanada de ella, o sea, su último nivel en orden descendente, sea este principio productivo. Éste es, pues, el último hacedor[103]. Por encima de él está ese nivel del Alma que es el primero en surtirse de la Inteligencia, y, por encima de todos, la Inteligencia Demiurgo, que es quien confiere al Alma que le sigue los dones cuyos vestigios están en la que ocupa el tercer lugar. Con razón se dice, pues, que este cosmos es una efigie que se va configurando perpetuamente[104]. El primero y el segundo permanecen inmobles; el tercero, también él se mantiene inmoble, pero está en la materia y, accidentalmente, en movimiento. Porque mientras perduren la Inteligencia y el Alma, las razones emanadas de ellas se transfundirán a esta clase de Alma, del mismo modo que, mientras perdure el sol, perdurará toda la luminosidad que de él emana.

---

102 Esta afirmación, tan extraña a primera vista, debe ser leída, probablemente, a la luz de la observación de PLATÓN (*República* 604 d-e) de que el mal carácter se presta mucho mejor que el virtuoso a la imitación artística.

103 Cf. *Introd. gen.*, secc. 58.

104 Cf. *Timeo* 92 c 7.

II 4 (12) SOBRE LA MATERIA

INTRODUCCIÓN

El título *Sobre las dos materias* que dan a este tratado del primer período los dos catálogos de la *Vida* (4, 45 y 24, 46) responde mejor a su contenido: tras una breve reseña doxográfica (cap. 1), siguen dos secciones paralelas, una dedicada a la materia inteligible (caps. 2-5) y otra a la del mundo sensible (6-16), y en ambos casos se estudian dos puntos: existencia y naturaleza. Por su reconocimiento de la existencia de una materia inteligible, Plotino difiere, por igual, de peripatéticos y estoicos. Por lo que respecta a la materia del mundo sensible, difiere de los segundos por su concepción de la materia como incorporal y como exenta no sólo de cualidad, sino también de magnitud. De Aristóteles, en quien, por lo demás, se inspira ampliamente, difiere en un punto concreto: para Plotino la materia se identifica aun conceptualmente con la privación, que no es un accidente de la materia, sino la esencia misma de ésta. La idea del conocimiento de la materia por un «razonamiento bastardo» está tomada del *Timeo*[1].

---

[1] Cf. *Introd. gen.*, seccs. 26-27 y 45-55. Véanse también H.-R. Schwyzer, «Zur Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie», en *Zetesis* (*Homenaje a É. de Strycker*), Amberes-Utrecht, 1973, págs. 266-280; M.ª I. Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, 1979, págs. 95-123.

SINOPSIS

I. TEORÍAS SOBRE LA MATERIA (cap. 1).
1. Según todos: sustrato y receptáculo de formas (1, 1-4).
2. Según unos: cuerpo sin cualidad pero con magnitud (1, 4-14).
3. Según otros: incorpórea; y según algunos de éstos, hay dos materias: la de los sensibles y la de los inteligibles (1, 14-18).

II. MATERIA INTELIGIBLE: EXISTENCIA (caps. 2-4).
1. Objeciones: allá no hay nada informe; todo es simple; todo ingenerado; habría varios principios; el compuesto sería cuerpo (cap. 2).
2. Respuestas: en los inteligibles cabe lo informe; lo compuesto lo es en otro sentido; la materia de allá no cambia de forma (cap. 3).
3. Argumentos positivos: 1) Hay variedad de Formas; luego habrá un sustrato común. 2) El cosmos inteligible es modelo del sensible; luego también allá habrá materia. 3) Es uno y vario; luego anteriormente a la variedad, habrá algo uno e informe (cap. 4).

III. MATERIA INTELIGIBLE: NATURALEZA (cap. 5).
1. En contraste con la de acá (opaca, muerta e irreal), es viviente, intelectiva, sustancial y luminosa (5, 1-23).
2. Originada por un principio, pero eterna (5, 23-28).
3. Constituida por la alteridad y el movimiento primero, que son de por sí indeterminados y desiluminados, pero se determinan e iluminan al volverse al primer Principio (5, 28-39).

IV. MATERIA DEL MUNDO SENSIBLE: EXISTENCIA (cap. 6). — Se prueba por la transformación recíproca de los elementos, por la inducción y por el análisis.

V. MATERIA DEL MUNDO SENSIBLE: NATURALEZA (caps. 7-16).
1. Contra los presocráticos: no es ni los elementos de Empédocles, ni la mezcla de Anaxágoras, ni lo Ilimitado de Anaximandro, ni los átomos (cap. 7).

2. Contra los estoicos: no es cuerpo ni tiene magnitud (caps. 8-10):
    1) Si fuera cuerpo, tendría cualidad; pero la materia prima carece de cualidad y de figura; luego también de magnitud (8, 1-11).
    2) La materia prima es simple: las determinaciones, incluida la magnitud, le vienen del hacedor (= «razón seminal») (8, 11-21).
    3) Si tuviera magnitud, tendría figura (8, 21-23).
    4) La magnitud forma parte de la razón seminal (8, 23-30).
    5) Lo incorpóreo carece de cuantidad, que es forma (cap. 9).
    6) La materia es aprehendida por un razonamiento bastardo fundado en una pseudointelección (cap. 10).

3. Contra ciertos adversarios anónimos: la materia no es masa (caps. 11-12):
    1) Para ser receptáculo, no tiene por qué ser masa; recibe las cualidades dimensionalmente porque recibe antes la magnitud (11, 1-27).
    2) Es apariencia de masa por su ductilidad (11, 27-43).
    3) Contribuye a la formación de los cuerpos porque es un sustrato dotado de magnitud pero distinto de la magnitud (12, 1-13).
    4) No vale la analogía de las acciones (12, 13-22).
    5) El que sea imperceptible no muestra que no exista (12, 22-37).

4. Contra otros adversarios anónimos: la materia no es cualidad (cap. 13).
    1) No es una cualidad especial (13, 1-7),
    2) ni una cualidad negativa a modo de privación (13, 7-23),
    3) su individualidad está en su alteridad (13, 23-32).

5. Contra Aristóteles: la materia es privación esencial, no sujeto de privación (caps. 14-16):

1) ¿Qué quiere decir que materia y privación son una sola cosa por el sustrato y dos por la definición? (cap. 14).
2) La privación no es un accidente de la materia; ésta es ilimitación esencial, más ilimitada que la inteligible (cap. 15),
3) y es alteridad en el sentido de privación de ser, totalmente mala y no-ser (cap. 16).

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
1,13	εἶναι	θεῖναι conieci [2].
7,8	τοῦτο ὂν	τοῦτο ⟨τὸ⟩ ὂν adieci [3].
9,11	ἀλλ' αὖ τὸ «τὶ πηλίκον»	ἀλλ' αὐτό τι πηλίκον codices [4].
10,12	ἄγνοια	ἄνοια conieci [5].
10,14	ἀοράτου	ἀόρατον S ante correctionem (cf. 12, 23).
14,28	τῷ ἀορίστῳ	τὸ ἀορίστῳ RJQ.
14,29	τῇ ὕλῃ	τῷ ὕλῃ (scil. εἶναι) conieci [6].

[2] Cf. *Helmantica* 28 (1977), 249-250. Para el uso de τίθημι en activa con dos acusativos en el sentido de «identificar con», cf. III 5, 8, 5-6.

[3] Haplografía. El sentido queda mucho más claro tomando ⟨τὸ⟩ ὂν como sujeto.

[4] La dificultad que los autores han hallado en este texto proviene de que piensan que αὐτό τι πηλίκον tienen que ser nominativos; pero son acusativos dependientes de 11-12 τὸ ποιοῦν (αὐτό = 10 τὸ τηλικόνδε).

[5] Cf. *Emerita* 43 (1975), 182. Enmienda pedida por el contexto y aceptada por Henry-Schwyzer (en J. H. Sleeman-G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980, 103, 25).

[6] Con la doble enmienda de 14, 28-29 el texto resulta claro y la lógica impecable (cf. trad., n. 77). Paleográficamente, 28 τὸ (RJQ) es la *lectio difficilior*, y τῷ es, probablemente, una corrección descolocada de 29 τῇ.

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
15,6	οὐδὲ τάξις	[οὐδὲ τάξις] delevit Harder [7].
15,26	ὡς	ὥς B Kirchhoff [8].
16,8	πῶς οὖν [οὐκ]	πῶς οὖν οὐκ codices [9].
16,21	[οὐδὲ ἰσχύος]	οὐδὲ ἰσχύος codices [10].
16,27	καλῷ	κακῷ *conieci* [11].

[7] Enmienda aceptada ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. maior*, pág. 361).

[8] Lectura adoptada también ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. maior*, pág. 361).

[9] Lección aceptada ahora también por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. minor*, *Addenda*).

[10] Cf. *Helmantica* 28 (1977), 250.

[11] *Ibid.* 250-251. Enmienda aceptada por Henry-Schwyzer (en *Lex. Plotin.*, 436, 15).

Suelen decir que la llamada materia es un «sus- 1
trato» y que es «receptáculo» de formas[1]. Ésta es una noción que formulan en común acerca de ella todos cuantos llegaron a formarse una idea de semejante naturaleza, y hasta aquí van por el mismo camino. Pero ya a partir de la investigación ulterior de cuál sea esta naturaleza subyacente y en qué sentido sea receptiva y de qué cosas[2], discrepan. Unos[3], tras asentar la tesis de que los seres no son más que cuerpos y que la sustancia está en los cuerpos, afirman que la materia es una sola, y que subyace a los elementos y que ésa es la sustancia[4], mientras que todas las otras cosas, incluso los elementos, son a modo de afecciones de ella, es decir, son la materia en un estado determinado. Más aún, tienen la osadía de llevar la materia hasta los dioses mismos y aun, para colmo, de identificar a su mismo Dios con esta materia en un estado determinado[5]. Y aun atribuyen a la materia un cuerpo

[1] La noción de receptáculo viene de Platón (*Timeo* 49 a 6; cf. 50 b 6; e 5; 51 a 7); la de sustrato deriva de Aristóteles (*e. g.*, *Física* 192 a 31), quien combina ambas nociones en *De gener. et corr.* 320 a 2-3.

[2] El tema de la receptividad de la materia se estudia más a fondo en III 6.

[3] Los estoicos. Para ellos, sólo los cuerpos son seres (*Stoic. Vet. Fragm.* II, págs. 117, 5-6; 167, 24). Para la ecuación materia = sustancia = cuerpo, cf. *ibid.*, pág. 170, 23.

[4] Cf. Diógenes Laercio, VII 134 y 150.

[5] Cf. VI 1, 26-27. Se trata, probablemente, de una deducción de Plotino.

llamándolo «cuerpo sin cualidad», pero también le atribuyen magnitud[6].

Otros, en cambio, dicen que la materia es incorpórea[7], y algunos de ellos que la materia no es una sola[8]; admiten, eso sí, aun éstos que la materia de que hablan los anteriores subyace a los cuerpos, pero dicen, sin embargo, que en los inteligibles se da otra materia anterior que subyace a las Formas de allá y a las sustancias incorpóreas.

2 Por lo cual hay que investigar primero, acerca de ésta, si existe y qué es por ventura y cómo es. En efecto, si la naturaleza de la materia debe ser algo indefinido e informe y si, por otra parte, en los Seres excelentísimos de allá no hay nada indefinido ni informe, tampoco habrá allá materia. Y si allá cada Ser es simple, tampoco hará falta materia a fin de que el compuesto conste de ella y de otra cosa. Además, a los seres devenientes sí les hace falta materia y a los que se producen unos de otros (partiendo de los cuales surgió, asimismo, la concepción de la materia de los seres sensibles), pero no a los que no devienen. Por otra parte, esa materia ¿de dónde provino?, ¿de dónde vino a la existencia? Porque si se originó, fue por obra de alguien; pero si es eterna, habrá varios principios, y las realidades primarias existirán por coincidencia. Pero es que, además, aun en el supuesto de que la

---

[6] *Stoic. Vet. Fragm.* II, núms. 309 y 326 (cuerpo sin cualidad); la idea de magnitud va implícita en la de cuerpo.

[7] Al parecer, Aristóteles y algunos platónicos; otros platónicos hablaban de la materia como «ni cuerpo ni incorpórea» (ALBINO, ed. HERMANN, págs. 163, 6-7), o «ni corpórea ni incorpórea» (APULEYO, *De Platone et eius dogmate* I 5).

[8] Alusión a los que, como Platón y algunos neopitagóricos, admitían la «Diada indefinida», a modo de materia, en el mundo inteligible (*Introd. gen.*, seccs. 13 y 26-27). Aristóteles hablaba de «materia inteligible» en un sentido distinto (*ibid.*, n. 99).

Forma advenga a la materia, el compuesto será cuerpo; así que aun allá habrá cuerpo.

Pues bien, hay que responder en primer lugar que 3
no en todos los casos hay que menospreciar lo indefinido, ni siquiera lo que por su propio concepto sea informe, con tal que esté en disposición de ofrecerse a los seres que le preceden y a los más eximios. Y algo así es el alma por naturaleza con respecto a la Inteligencia y a la Razón, pues que por ellas es estructurada y reducida a una forma mejor[9]. Además, en los Seres inteligibles[10], lo compuesto lo es en un sentido distinto[11], no como los cuerpos. Efectivamente, las razones mismas son compuestas[12]; pero además hacen compuesta en acto a la naturaleza que actúa reduciendo a forma[13], y más compuesta aún, si su actividad se dirige a otro y procede de otro[14].

Ahora bien, la materia de los seres devenientes no cesa de asumir ora una forma, ora otra, mientras que la de los Seres eternos es siempre la misma con la misma Forma. La de acá, en cambio, es fácilmente lo contrario, porque acá es todas las cosas por turno y una sola cada vez. Por eso no es ninguna permanentemente, porque una cosa expulsa a otra; por eso es siempre distinta. Allá, en cambio, la materia es todas las cosas a la vez. Por lo cual no tiene nada en qué cambiar, porque ya tiene todas las cosas. Así pues,

---

9 Cf. *Introd. gen.*, secc. 39.

10 Aquí, como en otros muchos pasajes, «inteligibles» equivale a «transcendentes» en general, incluida el alma y la esfera del alma.

11 En sentido metafísico, no físico.

12 Alusión a la «unimultiplicidad» de las «razones seminales» (cf. V 9, 6, 10-24).

13 El Alma inferior o *Phýsis,* modeladora de la materia y «unimúltiple» en virtud de los «lógoi» operantes en ella.

14 El Alma inferior actúa en otro (en la materia) y recibe su operatividad de otro (del Alma superior). Cf. II 3, 17.

nunca jamás, tampoco allá, es informe la materia de allá, pues ni siquiera lo es la de acá; sólo que de distinto modo la una y la otra [15].

Mas el problema de si es eterna u originada, quedará claro luego que hayamos entendido lo que es [16].

4 Por ahora, pues, prosiga nuestra discusión partiendo del supuesto —pues ha quedado demostrado en otra parte [17]— de que las Formas existen. Si, pues, las Formas son muchas, forzosamente habrá en ellas algo común, y habrá además algo propio, aquello por lo que difiere una de otra [18]. Pues bien, esto propio, o sea, esta diferencia separadora es la propia conformación. Pero si se da conformación, se da lo conformado, a lo cual es inherente la diferencia. Luego también se da una materia que recibe la Forma y es el sustrato en cada caso.

Además, si existe allá un cosmos inteligible y el cosmos de acá es copia de aquél y el de acá está compuesto también de materia, también allá debe haber materia. Si no, ¿cómo vas a hablar de un cosmos, si no tienes a la vista una Forma? [19]. ¿Y cómo vas a hablar de Forma, si no concibes un sujeto sobre el que esté la Forma? Bien es verdad que aquella realidad es completa y absolutamente indivisa, pero está dividida de uno u otro modo. Y si las partes están escindidas unas de otras [20], este seccionamiento y esta escisión es afección de una materia. Porque ésta es la seccionada.

---

[15] La del mundo sensible cambiando de forma; la inteligible con la misma forma.

[16] *Infra*, 5, 24-28.

[17] En V 9 (cron., 5).

[18] Cf. II 5, 3, 11-12.

[19] Aquí «cosmos» tiene su sentido pleno de «sistema ordenado», que implica configuración.

[20] Escindidas no físicamente, claro está, sino formalmente en virtud de la alteridad (*Introd. gen.*, seccs. 35-36).

Ahora bien, si aquella realidad, aun siendo múltiple, es indivisa, es que las muchas Formas, estando en una sola cosa, están en la materia, que es esa sola cosa, mientras que ellas son conformaciones de la misma. En efecto, esa sola cosa concíbela como varia y multiforme. Por lo tanto, ella misma es informe antes de ser varia[21]; porque si abstraes mentalmente de la variedad, de las conformaciones, de las razones y de los objetos del pensamiento, lo anterior a todo esto es informe e indefinido y no es ninguna de las determinaciones que hay sobre ello y en ello.

5 Pero si se alega que, porque posee siempre y juntas estas determinaciones, ambas cosas son una sola y aquello no es materia, tampoco acá habrá materia de los cuerpos, pues que nunca jamás existe sin conformación, sino que siempre es un cuerpo entero; eso sí, compuesto. Es la inteligencia quien descubre la dualidad, pues es ella quien divide hasta llegar a algo simple, algo que no puede ser descompuesto ulteriormente; pero mientras puede, sigue penetrando en el fondo del cuerpo. Ahora bien, el fondo de cada cuerpo es la materia. Y por eso también es toda opaca, porque la luz es la razón[22]. Pues también la inteligencia es razón; y por eso, al ver la razón superpuesta a cada cuerpo, tiene por opaco a lo de abajo, cual por debajo de la luz, lo mismo que el ojo, siendo luminiforme, al lanzar su mirada a la luz y a los colores, que son luz[23], declara que lo que está por debajo de los colores es opaco y material, ocultado por los colores.

---

21 Alusión a la génesis bifásica de la Inteligencia (*Introd. gen.*, seccs. 27-28).

22 En este contexto, «razón» equivale a «forma». Cf. I 8, 1, 9-10.

23 El color es luz mezclada con materia (IV 5, 7, 37-38; 51-55).

No obstante, la opacidad que hay en los inteligibles es distinta de la que hay en los sensibles, y diferente es también la materia, tanto cuanto diferente es también la forma que sobreyace a ambas. En efecto, la materia divina, al recibir aquello que la define, posee una vida definida e intelectiva[24] mientras que la otra materia se hace, sí, algo definido, empero no algo viviente ni inteligente, antes bien un cadáver ornamentado[25]. Pero, además, su conformación es apariencia; así que también el sustrato es apariencia. Allá, en cambio, la conformación es algo real; así que también lo es el sustrato. Y por eso, si los que dicen que la materia es sustancia[26], se refirieran a la inteligible, habría que pensar que tienen razón. Y es que allá el sustrato es sustancia; mejor dicho, pensándolo junto con la Forma que lleva encima, o sea, pensándolo entero, es sustancia iluminada.

Mas el problema de si la materia inteligible es eterna, ha de ser investigado paralelamente al de si las Ideas lo son, ya que ambas cosas son originadas por tener un prinicpio, pero ingénitas porque no tienen su principio en el tiempo, sino de otro por siempre, no cual deviniendo por siempre, como el cosmos, sino existiendo por siempre, como el cosmos de allá. Porque por siempre existe también la alteridad de allá, que constituye la materia[27]. Esta alteridad es, efectivamente, principio de materia y el primer movimien-

---

24 Nueva alusión a la génesis bifásica (*supra*, n. 21).

25 *Introd. gen.*, secc. 53.

26 Los estoicos (cf. 1, 9).

27 El lector debe guardarse de confundir esta alteridad (que es alteridad con respecto al Uno-Bien) con cualquier otro tipo de alteridad, sobre todo con la que es género del Ser (que es alteridad de los inteligibles entre sí). La alteridad constitutiva de la materia inteligible no es otra que la «Diada indefinida». En Plotino hay muchas clases de alteridad.

to[28]; y por eso se le dio a éste el nombre de «alteridad», porque brotaron ambos juntamente como movimiento y alteridad. Ahora bien, tanto el movimiento como la alteridad provenientes del Primero son algo indefinido y necesitan de aquél para definirse; pero se definen una vez vueltos a él[29]; antes, en cambio, tanto la materia como la alteridad son algo indefinido y no bueno todavía, sino desprovisto de la luz de aquél. Porque si la luz proviene de aquél, quien recibe la luz, antes de recibirla, jamás tiene luz; la tiene como algo distinto de sí, puesto que la luz proviene de otro[30].

Y, de este modo, han quedado al desnudo más datos de los precisos[31] acerca de la materia que hay en los inteligibles.

6 Acerca del receptáculo de los cuerpos, sea ésta nuestra explicación[32]: que debe subyacer a los cuerpos un sustrato que sea distinto de ellos, lo demuestra la transformación recíproca de los elementos. En efecto, la corrupción del elemento cambiante no es total; si no, habría alguna sustancia que quedaría aniquilada en el no-ser. Ni a la inversa: el elemento originado no pasa del no-ser total al ser, sino que es un cambio de una forma a otra; pero permanece el sujeto que

---

28 De nuevo, guárdese el lector de confundir este «primer movimiento» (= alejamiento del Uno-Bien) con el Movimiento como género del Ser, que es la actividad de la Inteligencia plenamente constituida.

29 Alusión a la segunda fase genética que se inicia con la «conversión» (*supra*, n. 21).

30 La segunda fase genética vista como «iluminación» (*supra*, n. 21).

31 Para el intento de II 4, hubiera bastado la consideración de la materia inteligible como «sustrato» de las Formas.

32 Los argumentos con que Plotino demuestra la existencia de la materia del mundo sensible se inspiran en el análisis aristotélico del devenir. Cf., sobre todo, *Física* I 6-9 y *De gener. et corr.* II 1-5.

recibió la forma del elemento originado y desechó la otra. Esto, pues, demuestra, nuestro aserto, y lo demuestra la corrupción en general: es corrupción de un compuesto; y si esto es así, cada cosa consta de materia y forma. Lo atestigua además la inducción mostrando que lo que se corrompe es compuesto. Y también el análisis: la copa, por ejemplo, se resuelve en oro, el oro en agua [33] y el agua, en fin, al corromperse, requiere algo análogo [34]. Por otra parte, los elementos han de ser forzosamente o forma, o materia primera o compuestos de materia y forma. Ahora bien, forma no pueden ser; porque ¿cómo podrían, sin materia, estar dotados de masa y magnitud? Pero tampoco son la materia primera, pues se corrompen. Luego son compuestos de materia y forma: la forma al modo de la cualidad y la conformación, y la materia al modo del sustrato, que es indefinido porque no es forma.

7 Empédocles, al poner los elementos en calidad de materia, tiene en contra el testimonio de la corrupción de aquéllos [35]. Anaxágoras, al hacer de la mezcla materia afirmando no que tenga idoneidad para todas las cosas, sino que las contiene todas en acto, suprime la inteligencia que introduce, pues no la hace dadora de la conformación y de la forma ni anterior a la materia, sino simultánea [36]. Ahora bien, esta simultaneidad es imposible, porque si la mezcla participa del ser, el ente es anterior, mientras que si el ente es esto: la mezcla junto con aquello [37], hará falta otro sobre ellos

[33] Cf. II 1, 6, 51.

[34] Es decir, un sustrato (la materia primera) que sea para el agua lo que el agua para el oro y el oro para la copa. Cf. Aristóteles, *Física* 191 a 7-12.

[35] Cf. Aristóteles, *De gener. et corr.* II 6. Empédocles, naturalmente, no hablaba de los cuatro elementos como «materia», sino como «raíces» (fr. 6).

[36] Anaxágoras, frs. 1 (mezcla) y 12 (inteligencia).

[37] Es decir, la mezcla junto con la inteligencia.

como tercero. Si, pues, forzosamente el hacedor es anterior, ¿qué falta hacía que las formas estuvieran repartidas en partes menudas por la materia[38] y que luego la inteligencia las disociara con esfuerzos inacabables[39], cuando era posible, estando la materia desprovista de cualidad, extenderle la cualidad y la conformación por toda ella? Además, el que todo está en todo[40] ¿cómo negar que sea imposible?

El que postuló lo Ilimitado[41], que explique qué es eso. Si es ilimitado en el sentido de irrecorrible, es claro que no hay uno tal en la realidad, ni un ilimitado autosubsistente ni uno inherente a otra naturaleza a modo de accidente en algún cuerpo: no un ilimitado autosubsistente, porque incluso una parte de él sería forzosamente ilimitada[42]; no un ilimitado a modo de accidente, porque el sujeto del que aquél sería accidente no sería ilimitado de por sí, ni simple ni sería ya materia.

Pero tampoco los átomos tendrán rango de materia[43], porque no existen en absoluto. Efectivamente, todo cuerpo es escindible del todo. Además, la continuidad y la flexibilidad de los cuerpos, la imposibilidad de que exista cada cosa sin inteligencia y sin alma, que no puede constar de átomos y la imposibilidad de fabricar de los átomos otra naturaleza que la de los átomos —es un hecho que ningún artesano sacaría producto alguno de una materia discontinua—, éstas

38 Estas «partes menudas» son las famosas «homeomerías». ANAXÁGORAS las llamaba «simientes» (fr. 4).

39 Alusión a la *diákrisis* o «disociación» de la cosmogronía anaxagórica (cf. fr. 13).

40 Cf. frs. 6 y 11-12.

41 Anaximandro. Los argumentos de Plotino se inspiran aquí en ARISTÓTELES, *Física* 204 a 8-31; *Metafísica* 1066 a 35-b 21.

42 Cf. ARISTÓTELES, *Física* 204 a 20-24; *Metafísica* 1066 b 11-14.

43 Cf. la crítica de IV 7, 3, 1-6.

y otras mil dificultades se podrían alegar, y han sido alegadas, contra esta hipótesis. Por lo cual sería superfluo detenerse en el tratamiento de este tema.

8 ¿Qué clase de materia es, pues, ésta, calificada de una, continua y sin cualidad? Que no es cuerpo, puesto que carece de cualidad, está claro; si no, tendría cualidad. Pero como decimos que es materia de todos los seres sensibles, y no materia de algunos pero siendo forma con respecto a otros —decimos, por ejemplo, que la arcilla es materia para el alfarero, pero no materia simplemente—, como decimos, pues, que no es materia en este sentido, sino con respecto a todos los seres, no podemos atribuirle, en virtud de su propia naturaleza, ninguno de cuantos caracteres se observan en los seres sensibles. Si, pues, esto es verdad, amén de las demás cualidades como el color, el calor y la frialdad, tampoco podemos atribuirle la ligereza, ni la pesadez; no la densidad, no la rareza, pero ni siquiera la figura. Pues tampoco la magnitud. Porque una cosa es ser magnitud y otra estar dotado de magnitud; una cosa es ser figura y otra estar configurado. Ahora bien, la materia misma debe ser no algo compuesto, sino simple y algo uno por su propia naturaleza; porque, en virtud de ésta, está desierta de todo. Y así, el dador de conformación le dará conformación como cosa distinta de ella, y lo mismo la magnitud y todas las determinaciones: se las brindará, por así decirlo, sacándolas de los seres. De lo contrario, será esclavo de la magnitud de la materia y la hará no del tamaño que él quiere, sino del que la materia desea. Pero la idea de que la voluntad del dador corre pareja con la magnitud de la materia es ficticia. Y si, además, el hacedor es anterior a la materia, la materia será tal y como exactamente quiera el hacedor, y será dúctil para todo; pues también para la magnitud. Además,

si tuviera magnitud, forzosamente tendría también figura; así que sería más difícil aún de manejar.

En consecuencia, es la forma la que, viniendo sobre la materia, le trae y le superpone todo consigo; mas es la forma la que lo tiene todo, tanto la magnitud como cuanto sea acompañamiento de la razón[44] o efecto de ésta. Y por eso, aun en cada una de las especies, junto con la forma también está determinada la cuantidad; porque uno es el tamaño del hombre y otro el del ave y otro el de tal ave. ¿O es que el imponer a la materia la cuantidad como cosa distinta de ella es más sorprendente que el añadirle cualidad? Y no es verdad que la cualidad sea razón pero no la cuantidad, siendo como es forma, medida y número.

—¿Y cómo concebir ente alguno que carezca de mag- 9
nitud?

—Carece de magnitud todo lo que no es lo mismo que lo cuanto. Porque, en realidad, el ente no es lo mismo que lo cuanto. Pero hay otras muchas cosas que son distintas de lo cuanto. Y, en general, toda naturaleza incorpórea debe ser concebida como no cuanta. Ahora bien, también la materia es incorpórea. Y es un hecho que la cuantidad misma no es cuanta; es cuanto lo que participa de la cuantidad. Así que también de esto resulta claro que la cuantidad es forma. Del mismo modo, pues, que una cosa se hizo blanca por la presencia de la blancura, pero lo que ha hecho el color blanco en un animal como también los otros colores variados no era un color variado, sino una razón, si se quiere, variada[45], así también lo que hace que una cosa sea de cierto tamaño no es de cierto tamaño, sino que lo que hace de ella algo dotado de tamaño es el tamaño, o sea, la razón[46].

---

44 Es decir, de la «razón seminal».

45 Cf. *supra*, n. 12.

46 La «razón seminal» que determina el tamaño propio de

—¿Entonces, al advenir el tamaño, desarrolla la materia en magnitud?

—En modo alguno, porque tampoco estaba encogida en una magnitud pequeña, sino que le confiere la magnitud antes inexistente, como también la cualidad antes inexistente.

—¿Y qué he de pensar que es carencia de magnitud en la materia?

—¿Y qué has de pensar que es carencia de cualidad, de cualquier modo que sea?

—¿Pues qué clase de intelección y qué intuición de la mente es ésa?

—Es una indeterminación. Porque si lo semejante es aprehendido por lo semejante[47], también lo indeterminado será aprehendido por lo indeterminado. Ahora bien, un razonamiento acerca de lo indeterminado sí puede llegar a ser determinado; pero la intuición dirigida a lo indeterminado es indeterminada[48]. Pero si cada cosa es conocida por razonamiento e intelección y si, en el caso de la materia, el razonamiento afirma, sí, lo que de hecho afirma de ella, pero la que aspira a ser intelección no es intelección, sino una especie de inintelección, razón de más para que la representación de la materia sea bastarda, y no legítima, compuesta de un elemento no verdadero y de un razonamiento

---

cada especie o subespecie (8, 24-27). La explicación «o sea, la razón» tiene por objeto que, al decir «el tamaño», el lector no piense que está hablando del Tamaño en sí o Forma de tamaño en el mundo inteligible.

47 Cf. I 8, 1, 7-9.

48 El objeto propio de la intuición es la forma o esencia; como la materia carece de forma y de esencia, no puede ser aprehendida por una intuición determinada; pero nada obsta para que el razonamiento deduzca y enuncie (mental o verbalmente) propiedades determinadas de esa cosa indeterminada que es la materia, tales como «la materia es el sustrato», etc.

ligado al otro elemento[49]. Y es fácil que fuera por tener esto presente por lo que Platón dijo que la materia es captable «por un razonamiento bastardo»[50].

—¿En qué consiste, pues, la indeterminación del alma? ¿En una inintelección total en el sentido de ausencia de intelección?

—No. Lo indeterminado consiste en una cierta afirmación[51] y es como para el ojo la tiniebla, que es materia invisible de todo color. Pues así también el alma, tras abstraer de cuantas determinaciones hay a modo de luz sobre los sensibles, no pudiendo ya determinar lo que queda, aseméjase a la visión en tinieblas, porque entonces se identifica de algún modo con lo que en cierto modo ve.

—¿Entonces, ve?

—Pues ve una como carencia de figura y una como carencia de color, algo como carente de luz, pero carente, además, de magnitud. De no ver así, ya estaría dándole forma.

—¿No es eso lo mismo que experimenta el alma cuando no piensa nada?

—¡Oh, no! Cuando no piensa nada, no dice nada; mejor dicho, no experimenta nada. En cambio, cuando piensa la materia, sufre una experiencia análoga a la impronta de lo informe. Y es que, incluso cuando piensa las cosas dotadas de forma y de magnitud, las piensa como compuestas. Las piensa, efectivamente, como dotadas de color y, en general, de cualidad. Piensa, pues, el conjunto y el compuesto binario. La intelección y la percepción de lo superpuesto es clara;

---

49 La representación de la materia consta de un elemento no verdadero (una pseudointuición) y de un razonamiento fundado en esa pseudointuición.

50 *Timeo* 52 b 2. Cf. I 8, 9.

51 Porque la materia no es la nada absoluta; es «algo», aunque no sea «ser». (Cf. 16, 3; I 8, 3, 6-7; II 5, 4, 8-10.)

borrosa, en cambio, la del sustrato, la de lo informe. Es que no es forma. Eso, pues, que en el conjunto y compuesto percibe el alma junto con lo superpuesto, eso que deja el razonamiento una vez que ella ha desmontado y separado lo superpuesto, eso es lo que ella piensa borrosamente como borroso y oscuramente como oscuro, y lo piensa no pensando. Y puesto que ni la materia misma se quedó informe, sino que está conformada en las cosas, por eso el alma le superpone al punto la forma de las cosas, molesta por lo indeterminado, como por miedo de estar fuera de los seres y porque no soporta el quedarse en el no-ser por mucho tiempo.

11 —¿Y por qué se requiere alguna otra cosa ulterior a la magnitud y a las cualidades todas para la composición de los cuerpos?

—Es que se requiere el sujeto que ha de recibir todas las cosas.

—Entonces, ésa es la masa; y si es la masa, habrá magnitud sin duda, mientras que si el sujeto carece de magnitud, ni siquiera tendrá dónde recibir. Pero si carece de magnitud, ¿en qué puede contribuir, si no contribuye ni a la forma y a la cualidad ni a la dimensión y a la magnitud, que, en realidad, dondequiera que exista, parece que les viene a los cuerpos de la materia? Y, en general, así como existen en la realidad acciones, producciones, tiempos y movimientos que no tienen en sí mismos soporte de materia, así tampoco se requiere que los cuerpos primarios posean materia; basta que individualmente sean por entero lo que son, siendo más variados cuando tienen una constitución debida a la mezcla de un mayor número de formas. Así que esta carencia de magnitud de la materia es una expresión sin sentido [52].

[52] Probablemente el objetante es el mismo que, en I 8, 15,

—Pues bien, en primer lugar, no se requiere que el sujeto receptivo de cualquier cosa sea masa, a no ser que ya esté presente en él la magnitud. Porque también el alma, aun recibiendo todas las cosas, las tiene todas juntas. Pero si la magnitud fuera un accidente del alma, ésta tendría cada cosa extendida en magnitud. La materia, en cambio, por eso toma dimensionalmente las cosas que recibe, porque es receptiva de dimensión, del mismo modo que también los animales y las plantas, junto con su extensión en magnitud, poseen una cualidad extendida paralelamente a su cuantidad, y así, si ésta se contrae, se contraerá aquélla[53]. Pero si, porque en esta clase de seres hay una magnitud previa que subyace al principio conformador, exiges magnitud aun en la materia, la exiges sin razón, porque en estos seres la materia no es la materia sin más, sino la de esta cosa, mientras que la materia sin más tiene que recibir de otro aun la magnitud.

Por consiguiente, la materia no debe ser la masa que ha de recibir la forma, sino que las dos cosas han de ir juntas: el hacerse masa y el recibir la otra, la cualidad. Debe, eso sí, poseer una apariencia de masa en el sentido de una como capacidad inicial de masa, pero es masa vacía. De ahí que algunos hayan identificado la materia con el vacío[54]. Y digo «apariencia de masa» porque también el alma, al no poder determinar

1-3, negaba la existencia de la materia: algún platónico que, basándose en la concepción del receptáculo como espacio en el *Timeo* (*Introd. gen.*, seccs. 45-46), consideraba absurda la existencia de una materia sin cuantidad (véase la nota de ARMSTRONG, Loeb, pág. 130).

[53] Cf. IV 2, 1, 29-41.

[54] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 214 a 13-14, donde se dice que son los mismos que identifican el lugar con el vacío (es decir, al parecer, Platón y ciertos platónicos).

nada cuando trata con la materia, se derrama en pura indeterminación, porque ni la delimita en un contorno ni hay un punto al que pueda dirigirse; si no, ya está determinando. Y por eso no hay que llamar a la materia grande y pequeña por separado, sino «grandipequeña»[55]. En este sentido es masa y en este sentido carece de magnitud, porque es materia de masa y como que recorre masa cuando ésta se contrae de lo grande a lo pequeño y se dilata de lo pequeño a lo grande. Y así la indeterminación de la materia está en ser esta tal masa, un receptáculo que acoge magnitud dentro de sí. Pero en la imaginación es masa en aquel otro sentido. Y es que, de entre las otras cosas que carecen de magnitud, cada una de cuantas son formas está ya determinada. Así que no cabe en absoluto la idea de masa. La materia, en cambio, al ser indeterminada y no haberse estabilizado todavía de por sí misma, llevada acá y allá a todas las formas y siendo totalmente dúctil, se hace múltiple porque es conducida a todas las cosas y se convierte en todas. Y en este sentido obtuvo naturaleza de masa.

12 Contribuye, pues, al máximo a los cuerpos[56]. En efecto, las formas de los cuerpos existen en magnitudes, pero, por otra parte, esas formas no podrían originarse en la magnitud, sino en lo dotado de magnitud. Porque si se originaran en la magnitud y no en la materia, carecerían por igual de magnitud y de sustancialidad[57] o serían razones solas —pero éstas están

[55] Plotino trata de corregir a Aristóteles, que interpretaba la fórmula «lo grande y lo pequeño», con que Platón designaba al principio ilimitado, en el sentido de un doble principio: *dos ilimitados*, lo grande y lo pequeño (*Física* 203 a 15-16; cf. 206 b 27-29). Plotino le corrige: es un solo ilimitado, «lo grandipequeño».

[56] Respuesta a la objeción de 11, 4-7.

[57] Sin materia no hay sustancia sensible (cf. VI 3, 8, 19-23).

en el alma— y no serían cuerpos[58]. Es, pues, preciso que acá las cosas muchas existan en algo uno, y esto, dotado de magnitud. Ahora bien, esto es distinto de la magnitud. Y es un hecho de nuestra experiencia que todas las cosas que se mezclan se juntan en un mismo compuesto porque tienen materia, y así no necesitan de un nuevo sustrato en que subsistir porque cada uno de los ingredientes ha venido trayendo su propia materia. Pero así y todo, necesitan, como de algo uno, de lo que los ha de recibir, sea vaso o lugar. Ahora bien, el lugar es posterior a la materia y a los cuerpos; así que los cuerpos necesitarán antes de materia.

Tampoco es verdad que, porque las producciones y las acciones son inmateriales, por eso también los cuerpos lo sean[59]. En efecto, los cuerpos son compuestos, pero las acciones no. Además, la materia da el sustrato a los que obran, cuando obran, quedándose en ellos; no se da a sí misma como sustrato para la acción; porque tampoco es eso lo que buscan los que obran. Además, no es una acción la que cambia en otra como para que hubiera materia en ellas, sino que es el que obra quien cambia de una acción a otra; de donde se sigue que él es materia para las acciones.

Por consiguiente, la materia es un requisito tanto para la cualidad como para la magnitud. Luego también para los cuerpos. Y no es una palabra sin sentido[60], sino que es un sustrato, aunque exista invisible y aunque exista sin magnitud. De lo contrario, también negaremos por la misma razón las cualidades y la magnitud. Porque cada una de tales cosas bien puede decirse que, tomada sola en sí misma, no es nada. Pero si éstas existen, aun existiendo cada una borro-

---

58 Para ser cuerpos necesitan ser «razones enmateriadas». Cf. II 7, 3.

59 Respuesta a la objeción de 11, 7-12.

60 Cf. 11, 12-13.

samente, con mucha mayor razón existirá la materia, aunque no exista ostensiblemente por no ser perceptible a los sentidos: no lo es ni a los ojos, pues es incolora, ni al oído, pues no es un ruido; ni es rezumamiento alguno, por lo cual tampoco lo perciben las narices ni la lengua.

—¿Será perceptible al tacto?

—No, porque tampoco es cuerpo. El tacto es tacto de un cuerpo, porque lo es de lo espeso o ralo, blando o duro, húmedo o seco. Ahora bien, nada de esto se da en la materia; bien al contrario, es percibida por un razonamiento que procede no de la inteligencia, sino vacíamente. Por eso es también bastardo, como queda dicho[61]. Pero ni siquiera hay corporalidad en la materia[62]. Porque si la corporalidad es una razón, ésta es distinta de la materia; la materia es, pues, otra cosa. Mas si la corporalidad ha entrado ya en acción y está como fusionada con la materia, ésta será evidentemente cuerpo y no meramente materia.

13 Mas si se dice que el sustrato es una cualidad especial, una cualidad común presente en cada uno de los elementos, en primer lugar hay que decir qué clase de cualidad es ésa. Además, una cualidad ¿cómo va a ser sustrato? Y en una cosa sin magnitud, ¿cómo concebir como dotado de cualidad algo que no tenga materia ni magnitud?[63]. Además, si la cualidad es determinada, ¿cómo va a ser materia? Pero si es algo indeterminado, no es cualidad, sino el sustrato y la materia que se busca.

—¿Pues qué dificultad hay en que carezca, eso sí, de cualidad por no compartir por su propia natura-

[61] *Supra*, 10, 11.

[62] Sobre el concepto de la corporalidad en Plotino, cf. II 7, 3.

[63] En todo este capítulo empleo la perífrasis «de cierta cualidad» u otras similares para traducir el indefinido griego de cualidad *poiós*.

leza ninguna de las demás cualidades, pero que sea de cierta cualidad por eso mismo, por no compartir ninguna, poseyendo plenamente cierta individualidad y difiriendo de las demás cualidades como una especie de privación de aquéllas? Porque también es de cierta cualidad quien está privado, por ejemplo el ciego. Si, pues, hay en ella privación de aquéllas, ¿cómo negar que sea de cierta cualidad? Y más aún si hay en ella privación total, al menos si aun la privación es una cualidad.

—Pues bien, el autor de estas afirmaciones, ¿qué otra cosa hace sino convertir todas las cosas en cosas dotadas de cualidad y en cualidades? Así que aun la cuantidad será cualidad, y también la sustancia. Pero si es de cierta cualidad, ya se le añade cualidad. Ahora bien, es ridículo hacer de cierta cualidad a lo que es otra cosa que lo de cierta cualidad y no es de cierta cualidad. Y si, por ser otra cosa, ya es de cierta cualidad, si es la Alteridad en sí, ni aun así será de cierta cualidad[64], puesto que ni la cualidad es de cierta cualidad; pero si es meramente otra cosa, será otra no por sí misma, sino por la alteridad, y la misma por la mismidad. Y, en realidad, la privación no es cualidad ni de cierta cualidad, sino derelicción de cualidad o de otra cosa, como la insonoridad no es cualidad del sonido o de cualquier otra cosa. Es que la privación es negación, mientras que lo de cierta cualidad estriba en una afirmación. Además, la individualidad de la materia no es una conformación, pues se debe a que no es de cierta cualidad ni posee forma alguna. Es realmente absurdo decir que es de cierta cualidad porque no es de cierta cualidad: es como decir que, porque carece de magnitud, por eso mismo tiene magnitud. La individualidad de la materia consiste, pues, en no

64 Si es la Alteridad en sí, será sustancia (II 6, 1, 1-5).

ser otra cosa que lo que es; y así, su individualidad no es un apéndice, sino que consiste más bien en su habitud a las demás cosas, en que es otra que ellas. Y las otras cosas no son otras sin más, sino que cada una es además algo a modo de forma; la materia, en cambio, puede llamarse adecuadamente «otra» sin más, o quizás «otras», para que no la singularices con ese «otra», sino que con el plural «otras» indiques su indeterminación [65].

14 Pero hay que investigar lo siguiente: si la materia es privación o si es el sujeto del que se predica la privación. Pues bien, sería justo que la teoría de que ambas son una sola cosa por el sustrato, pero dos por la definición [66], nos explicara además qué definición hay que dar de una y otra, una de la materia que la defina sin adosarle nada de la privación, y, viceversa, otra de la privación del mismo modo. Porque o ni la una ni la otra entra en la definición de la otra, o la una y la otra en la de la otra o sólo una cualquiera de las dos en la de la otra [67]. Pues bien, si la una y la otra están separadas y ni la una ni la otra precisan de la otra, ambas juntas serán dos, y así la materia será distinta de la privación, aun cuando la privación advenga accidentalmente a la materia; pero en la definición no debe aparecer la otra ni siquiera en potencia. Pero si son como la nariz chata y la chatura [68], aun así cada

[65] El singular le daría unidad, haciéndola determinada de algún modo.

[66] Es la teoría de ARISTÓTELES (cf., sobre todo, *Física* I 9), contra la que Plotino dirige su artillería en el resto del tratado.

[67] Esquemáticamente, tres casos: 1) la definición de A no entra en la de B ni la de B en la de A; 2) la de A entra en la de B y la de B en la de A; 3) la de A entra en la de B pero la de B no entra en la de A; o bien, la de B entra en la de A pero la de A no entra en la de B.

[68] Caso 2.º de la n. ant.

una de las dos será doble, o sea, dos cosas[69]. Y si son como el fuego y el calor, en que el calor entra en el fuego pero el fuego no se incluye en el calor[70] —en cuyo caso la materia será privación del mismo modo que el fuego es caliente[71]—, la privación será una especie de forma de la materia, mientras que el sustrato será otra cosa, que debe ser la materia; y ni aun así serán una sola cosa[72].

—¿Acaso son, pues, una sola cosa por el sustrato y dos por la definición de este modo: por razón de que la privación significa no la presencia, sino la no presencia de algo, y así la privación es una especie de negación de los seres?[73]. Como si uno dijera de algo: «no ente»; porque esta negación no añade, sino que dice que no es; y así, es privación en el sentido de «no ente». Si, pues, es no ente porque no es el ente, pero es algo porque es otra cosa, las definiciones serán dos: una que ataña al sustrato y otra que denote la habitud de la privación a las demás cosas[74]. O bien, la de la materia denotará su habitud a las demás cosas; y lo mismo la del sustrato: su habitud a las demás cosas, mientras que la de la privación, suponiendo que denote la indeterminación de la materia, es fácil que ella

---

69 El sustrato (nariz) y la forma (chatura).

70 Caso 3.º de la n. 67.

71 La privación será una *propiedad* de la materia como el calor lo es del fuego.

72 Una cosa será la materia (sustrato) y otra la privación (forma), como una cosa es el fuego y otra el calor (cf. PLATÓN, *Fedón* 103 d 2-3).

73 El objetante repite la tesis de ARISTÓTELES (*Física* 192 a 3-6): la privación es no-ser *per se;* la materia es no-ser *per accidens,* por su concomitancia con la privación, que no añade nada *positivo* al sustrato.

74 Caso 1.º de la n. 67. El objetante quiere decir que sustrato y privación no son dos *cosas* distintas, pero sí dos *facetas* distintas de una misma cosa; por tanto, dos definiciones distintas.

misma coincida parcialmente con la materia[75]. Sólo que, en uno y otro caso, serán una sola cosa por el sustrato, pero dos por la definición[76].

—Sin embargo, si el ser de lo indeterminado, el ser de lo ilimitado y el ser de lo carente de cualidad es lo mismo que el ser de la materia, ¿cómo es que todavía las definiciones son dos?[77].

15 Así pues, hay que volver a investigar[78] si lo ilimitado y lo indeterminado sobrevienen por accidente a una naturaleza distinta y cómo son accidentes, y si la privación es accidental. Pues bien, si cuantas cosas son números y proporciones caen fuera de la ilimitación —son, en efecto, términos y ordenamientos, y de ellos les viene lo ordenado a las demás cosas, y no es lo ordenado quien ordena éstas, sino que lo ordenado es distinto de quien ordena, y quien ordena es el límite, el término y la proporción— síguese forzosamente que lo ordenado y determinado es lo ilimitado. Ahora bien, lo que se ordena es la materia, y cuantas cosas no son materia se ordenan porque participan de la materia o tienen razón de materia. Síguese forzosamente que la materia es lo ilimitado, pero no en el sentido de ilimitado por accidente y porque lo ilimi-

---

[75] A la letra sería: «contacte con (parte de) la materia» (genitivo partitivo); es decir, la definición de privación coincidirá parcialmente con la de materia (caso 3.º de la n. 67).

[76] Tanto en el caso primero (23-24) como en el segundo (24-27), sustrato y privación serán dos aspectos al menos parcialmente distintos de la misma cosa, y, por tanto, habrá dos definiciones al menos parcialmente distintas.

[77] Ésta es la respuesta de Plotino presentada todavía de forma condicional: si ser ilimitado es lo mismo que ser materia, ya no hay dos definiciones. En el capítulo siguiente trata de hacer ver que la condición se cumple.

[78] Es decir, hay que reanudar el tema ya tratado (sobre todo, en el cap. 10) de la indeterminación esencial de la materia. Cf. I 8, 3, 12-40: el Mal primario (= la materia) es ilimitación esencial.

tado le sobrevenga accidentalmente. Porque, en primer lugar, lo que sobreviene a algo accidentalmente tiene que ser razón[79]. Ahora bien, lo ilimitado no es razón. Además, ¿a qué ser le sobrevendrá lo ilimitado? Al límite y a lo limitado. Ahora bien, la materia no es algo limitado ni límite. Pero, además, lo ilimitado, al advenir a lo limitado, destruirá su naturaleza. Luego lo ilimitado no es un accidente de la materia. Luego la materia misma es lo ilimitado. Y es que aun en los inteligibles la materia es lo ilimitado, y puede que haya nacido de la ilimitación del Uno o en potencia o en eternidad, no porque en aquél haya ilimitación, sino porque la causa[80].

—¿Y cómo es que lo ilimitado se da allá y acá?

—Es que hay dos clases de ilimitado.

—¿Y en qué difieren?

—Como modelo e imagen.

—¿Entonces, lo de acá es menos ilimitado?

—No, sino más. Porque cuanto más lejos del ser y de la verdad haya huido una imagen, es tanto más ilimitada. Es que la ilimitación en lo menos determinado es mayor. Lo menos en lo bueno es más en lo malo. Así pues, lo de allá, siendo más ser, es ilimitado a modo de imagen[81], mientras lo de acá, siendo tanto menos ser cuanto más ha huido del ser y de la verdad y se volcó en la naturaleza de una imagen, es más verdaderamente ilimitado.

---

[79] Es decir, «forma».

[80] No está claro qué quiere decir Plotino: tal vez que la *infinitud* (que no ilimitación) del Uno (que está más allá de toda forma) da origen a la ilimitación e informidad de la materia inteligible.

[81] La materia del mundo sensible es una imagen de la inteligible; pero, paradójicamente, en punto a ilimitación, la del mundo sensible supera a la inteligible como el modelo a su imagen.

—¿Entonces lo ilimitado y la esencia de lo ilimitado es la misma cosa?

—Según. Donde hay una razón[82] y una materia, lo uno es distinto de lo otro; pero donde no hay más que materia, hay que decir o que son lo mismo o bien —y esto es preferible— que en este caso no existe en absoluto la esencia de lo ilimitado, porque sería una razón, que no existe en lo ilimitado, a fin de que sea ilimitado. Hay que decir, pues, que la materia es ilimitada de por sí misma, por su contraposición a la razón. Porque, así como la razón es razón sin ser ninguna otra cosa, así también hay que decir que la materia, por ser contrapuesta a la razón por su ilimitación, es ilimitada sin ser ninguna otra cosa.

16 —¿Se identifica, pues, con la alteridad?

—No, sino con una especie de alteridad[83] que se contrapone a los seres propiamente dichos, que son precisamente razones. Y por eso, aun no siendo ente, como es algo en ese sentido, se identifica con la privación, si la privación es contraposición a quienes tienen rango de razones.

—¿Entonces, la privación perecerá con el advenimiento de aquello de lo que es privación?

—En modo alguno, porque el receptáculo de una disposición no es disposición, sino privación, y el de un límite no es lo limitado ni el límite, sino lo ilimitado y en cuanto ilimitado.

—Entonces, ¿cómo negar que el límite con su advenimiento destruirá la naturaleza de lo ilimitado en sí y más no siendo ilimitado accidentalmente?

—Lo destruiría si fuera ilimitado cuantitativamente; pero de hecho no es así, sino que, por el contrario, lo preserva en su ser. Porque lo que lo ilimitado es por

---

82 *Supra*, n. 79.

83 Porque hay muchas clases de alteridad (*supra*, n. 27).

naturaleza, el límite lo reduce a actualidad y perfección, como cuando se siembra lo no sembrado y como cuando lo femenino se siembra de lo masculino[84]; y no por ello perece lo femenino, sino que se feminiza más, esto es, se hace más lo que es.

—¿Entonces, también será mala la materia por participar en el bien?

—No, sino por esto: porque está falta de bien; no lo tenía, efectivamente. Porque lo que está falto de una cosa pero tiene otra, podrá quizá ser intermedio entre bueno y malo si es igual en ambas direcciones. Pero lo que no tiene nada porque está en penuria, mejor dicho, por ser penuria, forzosamente será malo. Porque no es verdad que la materia sea penuria de riqueza pero no de fortaleza, sino que es penuria de sabiduría, penuria de virtud, de belleza, de fortaleza, de conformación, de forma, de cualidad. Entonces, ¿cómo no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser totalmente fea? ¿Cómo no ha de ser totalmente mala? Por otra parte, aquella materia de allá es ente, por razón de que lo anterior a ella está más allá del ente; acá, en cambio, lo anterior a la materia es ente; luego ella misma no es ente, porque, además de mala, es distinta del ente.

---

84 Traduzco el texto de los códices tal como creo que puede entenderse sin necesidad de enmendarlo. Cf. *Emerita* 41 (1973), 78-79.

II 5 (25) SOBRE LO QUE ESTÁ EN POTENCIA Y LO QUE ESTÁ EN ACTO

INTRODUCCIÓN

Temáticamente, este tratado, de los comienzos de la segunda etapa (*Vida* 5, 16), es complemento, a la vez que consecuencia, de II 4. El análisis de una serie de conceptos aristotélicos adaptados a su propio sistema permite a Plotino establecer una interesante gradación: los Seres inteligibles están sólo en acto, siempre en acto y son actos; los seres sensibles están en potencia y en acto: en acto son una cosa y en potencia otra; la materia, finalmente, está en potencia, siempre en potencia y sólo en potencia; su ser consiste en no ser, y su actualidad, en su potencialidad [1].

SINOPSIS

I. Aclaraciones preliminares (caps. 1-2).
   1. Problema: ¿qué significa «en potencia» y qué «en «acto»?, ¿es lo mismo «acto» que «en acto»? (1, 1-6).
   2. En el mundo sensible hay cosas en potencia; en el inteligible todo está en acto so pena de estar siempre en potencia (1, 6-10).
   3. Se dice que A está en potencia si, siendo A en acto, puede llegar a ser B, ya sea sin dejar de ser A, ya dejando de ser A (1, 10-21).

[1] Sobre la diferencia con Aristóteles, cf. *Introd. gen.*, secc. 53.

4. Normalmente, no es lo mismo «en potencia» que «potencia». Es preferible correlacionar «en potencia» con «en acto» y «potencia» con «acto» (1, 21-26).
5. «En potencia» se dice del sustrato; «en acto», del compuesto; «acto de tal cosa», de la forma; «acto» sin más, del acto de la potencia activa (cap. 2).

II. Los inteligibles están en acto y son actos (cap. 3).
1. Por qué están en acto: porque nada se transforma en nada; porque todo es eterno; porque aun la materia es forma (tampoco el alma está en potencia: es potencia) (3, 1-22).
2. Cómo están en acto: no al modo del compuesto sensible, por haber recibido una forma, sino al modo de la forma siempre actual (3, 22-34).
3. Son actos: son actos porque son vidas (3, 34-40).

III. La materia del mundo sensible (caps. 4-5).
1. Es no-ser: no es ninguno de los seres sensibles, ni forma, ni ninguno de los inteligibles (cap. 4).
2. Es todas las cosas en potencia, pero ninguna en acto (5, 1-8).
3. Es mero no-ser, no en el sentido de distinto del ser, sino en el de por debajo del ser (5, 9-19).
4. Realmente no-ser: en acto es un fantasma, la verdadera falsedad, realmente no-ser; su ser consiste en ser no-ser en acto y en ser siempre en potencia (5, 19-36).

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
1,4	ἐνέργεια, τοῦτο καὶ ἐνεργείᾳ	ἐνεργείᾳ, τοῦτο καὶ ἐνέργεια Harder[2].
1,9	οὐ τῷ χρόνῳ	οὕτω, ⟨τῷ⟩ χρόνῳ conieci[3].
3,5	μηδ' ἔτι	μηδέ τι familia *y*.
3,30-34	ἐνέργεια (4 veces)	ἐνεργείᾳ Kirchhoff.

[2] Lectura aceptada ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. maior*, págs. 361-362).

[3] Henry-Schwyzer señalan este texto con la cruz del «nondum sanatus». Para mi conjetura (que presento con cierta vacilación), cf. *Emerita* 41 (1973), 87-88.

Se suele decir que tal cosa está en potencia y tal otra en acto. Mas también suele hablarse de «acto» como algo real entre los seres. Hay que examinar, pues, qué es estar en potencia y qué en acto. ¿Es lo mismo el «acto» que estar «en acto»? Y si algo está en acto, ¿es ya acto? ¿O son dos cosas distintas y lo que está en acto no es necesariamente acto?

Pues bien, que lo potencial existe entre los sensibles, está claro; pero hay que examinar si existe también entre los inteligibles. No, allá no existe más que lo actual; y si existe lo potencial, será sólo y siempre lo potencial; y aunque exista por siempre, no por eso pasará jamás a acto, por verse excluido de ello por falta de tiempo [1].

Pero primero hay que explicar qué es estar en potencia, supuesto que no se debe hablar de estar en potencia sin más; no cabe estar en potencia de nada. Por ejemplo, el bronce es estatua en potencia [2]. Porque si del bronce no saliera nada, ni se le superpusiera nada, ni estuviera en disposición de ser algo tras lo que era ni pudiera llegar a serlo, no sería más que lo que era. Ahora bien, lo que era ya estaba presente, y no a punto de estarlo. ¿Qué otra cosa, pues, podría ser tras aquello mismo que ya estaba presente? Por lo tanto, no estaría en potencia. Hay que decir, por

---

[1] El cambio requiere tiempo y está inserto en el tiempo; pero, por otra parte, en el mundo inteligible no hay tiempo (*Introd. gen.*, secc. 30).

[2] Ejemplo aristotélico (*Física* 201 a 29-30).

tanto, que lo que está en potencia siendo alguna otra cosa en acto[3], está en potencia porque puede llegar a ser alguna otra cosa tras ésa[4], sea que esa misma persista junto con su producción de aquélla, sea que, pereciendo esa misma, se entregue a aquélla de la que está en potencia[5]. Porque que el bronce es estatua en potencia, tiene un sentido distinto de que el agua es bronce en potencia[6] y que el aire es fuego en potencia.

—Si, pues, lo que está en potencia es tal, ¿cabe decir que es además potencia con relación a lo que será, por ejemplo, que el bronce es potencia de la estatua?

—Según. Si la potencia se entiende como potencia activa[7], de ningún modo: entendida como la potencia activa, no cabe decir que la potencia esté en potencia. Pero si correlacionamos lo «en potencia» no sólo con lo «en acto», sino también con «acto», cabría una potencia en potencia[8]. Pero es preferible y más claro correlacionar lo «en potencia» con lo «en acto», y la

---

[3] Literalmente, «siendo *ya* alguna otra cosa»; pero, en Plotino, «ya» equivale a veces a «en acto» (2, 24 y 4, 2; para el sentido, cf. 1, 33-34 y 2, 1-2).

[4] Tras ésa que es ya en acto.

[5] Plotino distingue dos casos que ejemplifica a continuación: 1) el bronce se transforma en estatua sin dejar de ser bronce; 2) en cambio, el aire se transforma en fuego dejando de ser aire (cf. 2, 14-15 y 3, 5-7). Aristóteles diría, sin embargo, que en uno y otro caso lo que persiste es el sustrato, que, en el primer caso, es el bronce y, en el segundo, la materia primera (cf. II 4, 6, 11-13).

[6] PLATÓN, *Timeo* 59 c.

[7] Potencia activa (potencia-poder) como principio de actividad, propia del agente, en contraste con la potencia pasiva (potencia-potencialidad), propia del sustrato.

[8] En este sentido, cabría decir, por ejemplo, que la vista está en potencia de ver o que es visón en potencia; pero es más exacto decir que es potencia de ver o potencia de visión (cf. lo que se dice del alma, en 3, 22).

«potencia» con el «acto». Lo que está en potencia es, pues, una especie de sustrato que subyace a las afecciones, conformaciones y formas que está en disposición de recibir y es naturalmente capaz de recibir. Es más, las cosas se afanan por llegar a otro estado, unas al mejor y otras al que es peor que ellas y perjudicial a ellas, cada una de las cuales es además en acto otra cosa.

2 Mas acerca de la materia, hay que examinar si está en potencia respecto a sus conformaciones siendo en acto alguna otra cosa o si no es nada en acto[9]; y, en general, si las demás cosas que se dicen estar en potencia pasan a estar en acto tras recibir la forma y persistiendo ellas mismas o si lo de «en acto» se ha de predicar de la estatua, limitándose a contraponer «estatua en acto» a «estatua en potencia», pero sin predicar lo de «en acto» de aquello de lo que se decía lo de «estatua en potencia»[10]. Si, pues, esto es así[11], lo que estaba en potencia no pasa a estar en acto, sino que de lo que antes estaba en potencia se originó lo que después está en acto. Y es que, a su vez, lo que está en acto es el compuesto, no la materia; y la forma es lo que sobreyace a ésta. Y esto es así con tal que se origine otra sustancia; del bronce, por ejemplo, una estatua; porque la estatua, entendida como el compuesto, es otra sustancia. Ahora bien, en el caso de los seres que no persisten en absoluto, es evidente que lo que estaba en potencia era totalmente distinto[12].

---

[9] Este problema se estudia en los caps. 4-5.

[10] Lo de «estatua en potencia» se predicaba del bronce cuando era bronce en acto y estatua en potencia; pero lo de «estatua en acto» no se debe predicar del bronce, sino del compuesto de bronce y forma.

[11] Es decir, si la segunda hipótesis es la verdadera.

[12] Cf. *supra*, n. 5. En contraste con estos dos casos de cambio sustancial, Plotino alude a continuación al sujeto de los

En cambio, cuando el gramático en potencia pasa a ser gramático en acto, en este caso, ¿cómo negar que lo que está en potencia es lo mismo que lo que está en acto? El sabio en potencia es el mismo Sócrates que el sabio en acto.

—Entonces, ¿también el nesciente es esciente? Porque era esciente en potencia.

—No, el indocto es esciente accidentalmente, porque no era esciente en potencia en cuanto indocto; coincidía que era indocto, pero lo que era esciente en potencia era el alma por sí misma en virtud de la misma aptitud por la que es esciente de hecho [13].

—¿Entonces, conserva aún su potencialidad y sigue siendo gramático en potencia cuando es gramático en acto?

—No hay dificultad, aunque de distinto modo: antes lo era sólo en potencia; ahora lo es estando la potencia en posesión de su forma [14].

—Entonces, si lo que está en potencia es el sustrato y lo que está en acto es el compuesto —la estatua—, ¿cómo llamar a la forma que sobreyace al bronce?

—A la conformación y a la forma no es absurdo llamarla «acto», el acto por el que la estatua está en acto y no meramente en potencia; pero no «acto» sin más, sino «acto de esta cosa concreta». Porque hay otro acto al que bien podemos llamar «acto» con mayor propiedad, al correlativo de la potencia que pone el acto [15]; porque a lo que está en potencia, de otro

---

cambios accidentales: el gramático en potencia es el mismo sujeto que el gramático en acto.

[13] De hecho = en acto (para *kaí* = «de hecho», cf. I 9, nn. 4 y 7).

[14] Para estos dos sentidos de «potencial», cf. ARISTÓTELES, *De interpretione* 23 a 7-11.

[15] Plotino distingue dos clases de «acto» (en correspondencia con los dos sentidos de «potencia», *supra*, n. 7): el «acto-forma»

le viene el estar en acto, mientras que a la potencia, de sí misma le viene aquello de que es capaz: el acto. Tal es el caso del hábito y el acto que se denomina según el hábito, por ejemplo: del valor y el ser valeroso[16].

Hasta aquí sobre este punto.

Pero ahora es preciso tratar el problema que ha 3
motivado esta discusión preliminar: en qué sentido se predica lo de «en acto» en los inteligibles, si cada uno está en acto sólo o es además acto, si todos están en acto y si existe aun allá lo potencial.

Pues bien, si ni hay allá materia en la que exista lo potencial ni ninguno de los de allá va a ser lo que no es ya, y no hay ninguno que, cambiando en otro, o genere otro persistiendo él o, saliéndose de sí mismo, se deje reemplazar por otro, síguese que allá no puede haber nada en que exista lo potencial, y más estando los Seres en posesión de la eternidad y no del tiempo. Si, pues, se les preguntara a los que postulan una materia aun allá, entre los inteligibles, si no se dará aun allá lo potencial por razón de la materia de allá[17] —pues aunque allá la materia es de otro tipo, aun así habrá en cada uno de los Seres algo a modo de materia, algo a modo de forma y el compuesto—, ¿qué nos responderán? Pues que allá aun lo que es a modo de materia es forma, dado que también el alma, que es forma, puede muy bien ser materia con respecto a otra cosa[18].

(la forma de la estatua) y el «acto-actividad» de la potencia activa.

16 El hábito (que es una potenciación de la potencia) representa aquí a la potencia activa, capaz de realizar por sí misma su actividad específica; en cambio, al bronce, que es estatua en potencia, la actualidad le viene de otro (del artista).

17 La «materia inteligible» (cf. II 4, 2-5).

18 Cf. II 4, n. 9.

—¿Y, por tanto, también estará en potencia con respecto a ella?

—Pues no; si no, esa cosa sería forma del alma[19]. Además, la forma no se rezaga ni se distingue del alma excepto conceptualmente[20]. Además, el alma tiene materia en el sentido de que es concebida como doble, pero ambas son una sola naturaleza, análogamente a como Aristóteles dice que el quinto cuerpo es inmaterial[21].

Pero ¿cómo nos expresaremos acerca del alma? Porque es en potencia un animal, cuando todavía no lo es pero está para serlo, y es en potencia musical y cuantas otras cosas el alma llega a ser pero no siempre es. Así que aun entre los inteligibles[22] se da lo potencial.

—No. El alma no es estas cosas en potencia, sino potencia de todas estas cosas.

---

[19] Esta frase destaca más por su concisión que por su precisión, porque si el alma puede ser concebida como materia con respecto al intelecto y al *lógos* inmanentes que recibe de la Inteligencia transcendente (cf. n. ant.), síguese que el intelecto y el *lógos* inmanentes pueden ser concebidos a modo de forma del alma; y, de hecho, así los concibe Plotino (V 9, 3-4; V 8, 3, 7-9). Pero el sentido está claro por el contexto: el alma informada por el intelecto y el *lógos* no es un compuesto hilomórfico en el sentido *físico*.

[20] Se trata de un compuesto metafísico, no físico (II 4, n. 11).

[21] Esta analogía es sorprendente por dos razones: 1) porque, propiamente, el quinto cuerpo de Aristóteles es incorruptible, pero no inmaterial (sobre este quinto cuerpo, cf. II 1, n. 11); 2) porque ese quinto cuerpo constituye, junto con el alma del cielo o de los astros, un compuesto físico, no metafísico. No se debe, pues, excluir la posibilidad de que esta referencia al quinto cuerpo aristotélico sea una glosa inepta e indebidamente metida en el texto.

[22] Aquí «inteligibles» = «transcendentes» (cf. II 4, n. 10).

—Y el estar en acto, ¿cómo es allá? ¿Al modo como la estatua en acto es el compuesto, porque cada cosa ha tomado su forma?

—No, sino porque cada cosa es forma y es cumplidamente lo que es. Porque la Inteligencia no pasa de la potencia consistente en ser capaz de pensar al acto de pensar[23] —en este caso, necesitaría de otra Inteligencia anterior que no pasara de potencia a acto—, sino que lo tiene todo en sí misma. Porque lo que está en potencia tiende a ser reducido a acto por el advenimiento de otra cosa, a fin de llegar a ser algo en acto; pero lo que por sí mismo y de sí mismo posee el ser siempre como es, eso ha de estar en acto. Así pues, todos los Seres primarios están en acto, porque tienen lo que tienen que tener y lo tienen de sí mismos y siempre. Y lo mismo el alma que no está en la materia, sino en la región inteligible[24]. Pero aun el alma restante, la que está en la materia, está en acto; por ejemplo, la vegetativa, porque aun ésta es en acto lo que es.

—Bien, allá todas las cosas están y son como son en acto. Pero ¿son todas acto? ¿O cómo?

—Pues si es verdad lo que se ha dicho, que aquella naturaleza es insomne[25] y que es vida y vida eximia, los actos más eximios estarán allá. Luego allá todas las cosas están en acto y son actos y todas son vidas, y la región de allá es una región de vida y principio y fuente de alma e inteligencia verdaderas.

Pues bien, todas las demás cosas, cuantas son algo 4
en potencia, se caracterizan por ser además alguna otra cosa en acto, y una vez que son ya eso, se dice que están en potencia respecto a otra cosa. Pero de la materia, que se dice que existe y de la que decimos

23 Cf. *Introd. gen.*, secc. 31.

24 El alma intelectiva (cf. II 3, 9, 31-47).

25 Reminiscencia de PLATÓN, *Timeo* 52 b 7.

que es todos los seres en potencia, ¿cómo cabe decir que sea en acto alguno de los seres? Automáticamente dejaría de ser todos los seres en potencia. Si, pues, no es ninguno de los seres, forzosamente ni siquiera será ser.

—Entonces, si no es ninguno de los seres, ¿cómo puede ser algo en acto?

—Es que puede ser que no sea ninguno de esos seres que se originan sobre ella, pero nada impide que sea alguna otra cosa, pues que tampoco existen todos los seres sobre la materia. Así pues, en cuanto no es ninguno de éstos que existen sobre la materia y éstos son seres, la materia será no-ser. Y por el aspecto de algo informe que presenta, ciertamente no será forma. Pues tampoco puede contarse en el número de los inteligibles. Luego también en este orden será no-ser. Luego, siendo no-ser en ambos órdenes, será no-ser de varios modos. Si, pues, la materia ha huido, por una parte, de la naturaleza de los Seres verdaderamente reales y no puede, por otra, llegar a ser ni siquiera del orden de los falsamente llamados seres por no ser siquiera vislumbre de razón, como lo son éstos, ¿en qué orden del ser puede ser apresada? Y si no puede ser apresada en ningún orden del ser, ¿qué puede ser en acto?

5 —Entonces, ¿cómo es que hablamos de ella? ¿Cómo puede ser materia de los seres?

—Porque lo es en potencia. Así pues, porque lo es ya en potencia, es ya, por tanto, en la medida en que va a serlo. Pero su ser es tan sólo un anuncio de lo que va a ser. Diríase que su ser se aplaza a aquello que será. Por tanto, su ser en potencia consiste en ser en potencia no alguna, sino todas las cosas. Ahora bien, no siendo nada por sí misma fuera de lo que es por ser materia, tampoco es nada en acto. Porque si fuere algo en acto, será aquello que es en acto;

no será la materia; no será, pues, materia del todo, sino como el bronce.

La materia será, pues, esto: no-ser; no en el sentido de distinto del Ser, como el Movimiento[26]: éste va, efectivamente, montado sobre el Ser, como quien procede de él y está en él; la materia, en cambio, ha sido como expulsada y totalmente separada y no es capaz de cambiarse a sí misma, sino que lo que era desde el principio —y era no-ser—, eso sigue siendo por siempre. Pero ni era inicialmente algo en acto, apartada como está de todos los seres, ni devino algo en acto, pues ni siquiera ha logrado colorearse de las cosas de las que quiso disfrazarse, sino que, permanentemente orientada a otro, estando en potencia con relación a los siguientes[27], habiendo aparecido cuando ya habían terminado de venir a la existencia los Seres transcendentes y refrenada por los que vinieron a la existencia tras ella, ocupó aun entre éstos el último lugar.

Refrenada, pues, por ambas clases de seres, no puede pertenecer en acto a ninguna de las dos, y ha quedado confinada a ser exclusivamente en potencia, un fantasma tenue y borroso incapaz de ser conformado. En acto es, por tanto, un fantasma y, por tanto, en acto es una falsedad, y esto es lo mismo que «la verdadera falsedad»[28], esto es, «realmente no-ser»[29]. Si, pues, en acto es no-ser, es tanto más no-ser; luego

[26] A diferencia del «primer movimiento» de II 4, 5, 30-34, aquí se trata del Movimiento que es uno de los géneros del Ser y distinto del Ser (Platón, *Sofista* 256 d), como actividad del Ser (VI 2, 7, 35-36).

[27] Los siguientes son los seres sensibles, que *genéticamente* son posteriores a la materia (*Introd. gen.*, secc. 56).

[28] Fórmula tomada de Platón (*República* 382 a 4), en un contexto distinto.

[29] Fórmula tomada de Platón (*Sofista* 254 d 1), de nuevo en distinto contexto.

realmente no-ser. Luego dista mucho de ser en acto alguno de los seres, pues que cifra su autenticidad en el no-ser. Luego si ha de ser él mismo, él mismo debe no ser en acto, a fin de que, excluido de ser verdaderamente, cifre su ser en el no-ser, supuesto que si a los falsos seres les quitas su falsedad, les quitaste cuanto tenían de entidad; y si introduces la actualidad en quienes tienen un ser y una entidad potencial, has destruido la causa de su realidad, puesto que su ser estaba en su potencialidad. Luego puesto que hay que conservar la materia indestructible[30], hay que conservarla como materia. Luego hay que decir que la materia no es, al parecer, más que en potencia, para que no sea lo que es. Si no, que se refuten estos argumentos.

---

[30] Cf. PLATÓN, *Timeo* 52 a 8.

II 6 (17) SOBRE LA SUSTANCIA O SOBRE LA CUALIDAD

INTRODUCCIÓN

En este breve y difícil tratado del primer período (*Vida* 4, 55), Plotino se propone delimitar con la máxima precisión el concepto de cualidad[1]. Al escribirlo, probablemente tenía presente una supuesta incongruencia señalada por Aristóteles contra la teoría platónica de las Formas por la dificultad de compaginar tres tesis[2]: 1) la lógica interna de la teoría pide que, por una parte, haya Formas de cosas que no son sustancias, 2) pero que, por otra, todas las Formas sean sustancias, 3) y eso, a pesar de que las Formas y sus respectivos participantes debieran poseer en común una misma forma. A este problema parece aludir Plotino en la sección introductoria (1, 1-15). Pero el tratado parece ir dirigido primariamente contra lo que él consideraba un empleo abusivo del término «cualidad» por peripatéticos y estoicos. Aristóteles había distinguido dos tipos de cualidad[3]: las primarias, que son las diferencias específicas de la sustancia, y las secundarias, que son meras afecciones cambiantes de la sustancia. Los estoicos, por su parte, incluían dentro de su segunda categoría dos clases de cualidades[4]: las

[1] De hecho, el título de II 6 en la lista cronológica (*Vida* 4, 55) es *Sobre la cualidad.*

[2] *Metafísica* 990 b 22-991 a 8.

[3] *Ibid.* V 14; cf. *Física* 226 a 27-29.

[4] Cf. DIÓG. LAERCIO, VII 58; comp. *Stoic. Vet. Fragm.* II, número 395.

comunes, meros conceptos universales que responden a nombres comunes, y las individualizantes, propiedades somáticas por las que las sustancias individuales se distinguen inconfundiblemente unas de otras. Plotino adopta dos criterios, uno negativo y otro positivo, para definir neta y restrictivamente su concepto de cualidad. Criterio negativo: no son cualidades aquellas características que son actos de la sustancia o razones formales constitutivas de las sustancias individuales; según este criterio, no son cualidades ni las Formas inteligibles de las cualidades sensibles, ni las diferencias específicas de las sustancias ni las propiedades individualizantes de las mismas, ya que aun éstas son actos derivados de una Forma individual correspondiente [5]. Criterio positivo: son cualidades, propiamente dichas, aquellos aditamentos accesorios que se sobreañaden a la sustancia individual plenamente constituida y que, con su presencia o ausencia, no le ponen ni le quitan nada de su sustancialidad e individualidad.

SINOPSIS

I. Mundo inteligible: todo es Sustancia (1, 1-15).

1. La Sustancia inteligible es un Todo integrado por elementos formalmente distintos pero sustanciales: los Géneros primarios (1, 1-8).
2. Las Cualidades de allá son diferencias sustanciales diversificadoras de las Sustancias inteligibles (1, 8-15).

II. Mundo sensible: (A) sección aporética (1, 15-58).

Cuatro criterios tentativos para definir la cualidad:

1) Dos clases de cualidad: la diferencia específica de la sustancia y la accidental. — Comentario: una misma cosa puede ser diferencia específica en un sujeto y mero accidente en otro (1, 15-22).

2) Dos clases de blancura: en la razón seminal no es cualidad; en la superficie es cualidad (1, 22-23).

---

[5] En II 6, está ya presentido V 7, el siguiente en la lista cronológica, sobre la existencia de Formas de individuos.

3) Dos clases de cualidad: la sustancial individualizante y la mera cualidad. — Comentario: unas mismas características serán sustanciales en unos sujetos y accidentales en otros (1, 23-40).

4) Las razones seminales son sustancias y quididades; sus productos sensibles, cualidades. — Comentario: la sustancia sensible ni es sustancia propiamente ni está integrada por componentes sustanciales; la Sustancia inteligible, en cambio, es Sustancia real y está integrada por componentes sustanciales (1, 40-58).

III. Mundo sensible: (B) sección sistemática (caps. 2-3).

1. Las características que son partes integrantes de la sustancia sensible no son cualidades (si no, la sustancia quedaría reducida al universal o a la materia), sino razones y formas (2, 1-22).
2. Cualidad, propiamente dicha, es una disposición sobreañadida a la sustancia plenamente constituida (2, 23-34).
3. Las características individualizantes no son cualidades, aunque abstraídas y concebidas en otro sujeto puedan serlo (3, 1-20).
4. Cualidades, propiamente dichas, son las que son accesorias a la sustancia y no son actos ni formas conformadoras de la misma (3, 20-29).

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
1,40	ἄρα	ἆρα multi codices[6].
1,54-55	εἶναι οὐσίαν	εἶναι ⟨οὐκ⟩ οὐσίαν adieci[7].

[6] Lectura adoptada ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. minor, Addenda*), con signo de interrogación al final de la frase.

[7] El texto de 1, 53-58 debe ser enmendado de algún modo; prueba de ello, la traducción e interpretación de Harder, quien, ateniéndose al texto de los códices, se ve obligado a leer en él una alusión al Uno que, a mi juicio, es completamente ajena al contexto y al desarrollo lógico del pensamiento. Con la en-

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
2,23	πῇ	πῆι codices [8].

mienda que adopto, entiendo este pasaje como una reducción al absurdo (cf. trad. y nn. 20-21).

[8] Lectura adoptada ahora por Henry-Schwyzer (t. III, *ed. minor, Addenda*).

¿Es verdad que el Ser es distinto de la Sustancia y 1 que el Ser está aislado de los demás componentes mientras que la Sustancia es el Ser junto con los demás componentes: Movimiento, Reposo, Identidad, Alteridad, y que éstos son elementos de aquélla?[1]. El conjunto es, pues, Sustancia, mientras que cada uno de aquéllos es, el uno, Ser; el otro, Movimiento, y el otro, alguna otra cosa. Así pues, el Movimiento es Ser incidentalmente[2]. Pero ¿es Sustancia incidentalmente o es parte integrante de la Sustancia? La respuesta es que el Movimiento mismo es Sustancia y que todas las cosas de allá son Sustancia[3].

—Entonces, ¿cómo es que acá no lo son también?[4].

—Es que allá lo son porque todas las cosas son una sola; acá, en cambio, como sus imágenes están disociadas, una es una cosa y otra es otra, del mismo modo que en el germen todas las cosas están juntas y cada una es todas, y no están la mano aparte y la cabeza aparte; pero luego se separan unas de otras. Es que son imágenes y no realidades. Diremos, pues, que

1 En esta sección preliminar (1, 1-15), la Sustancia inteligible es concebida como un Todo unimúltiple integrado por componentes sustanciales, entre los que destacan los cinco Géneros primarios (Platón, *Sofista* 254 b-255 e), llamados aquí «elementos», y en un tratado posterior «principios» (VI 2, 2, 10-14), del Todo sustancial inteligible.

2 Por «participación», según la doctrina platónica de la «comunión» (*koinōnía*) de unas Formas con otras (*Sofista* 251 c-253 c).

3 Cf. V 9, 10, 10-14.

4 Objeción, al parecer, peripatética. (Cf. introd.)

allá las Cualidades son diferencias de la Sustancia inherentes a la Sustancia o al Ser, pero diferencias que hacen que unas Sustancias difieran de otras y sean enteramente Sustancias [5].

—Sí, eso no es absurdo; pero sí lo es si se trata de las cualidades de acá [6], de las que unas son diferencias de las sustancias, como «bípedo» y «cuadrúpedo», mientras que otras, no siendo diferencias, se denominan justamente «meras cualidades» [7]. Por más que una misma cosa se convierte en diferencia, cuando es parte integrante, y deja de ser diferencia en otro sujeto, cuando no es parte integrante de la sustancia, sino accidental. Así, la blancura en el cisne o en el albayalde es parte integrante; en ti, en cambio, es accidental [8]. O bien, hay dos clases de blancura: la que está en la razón [9] es parte integrante y no cualidad, mientras la que está en la superficie es cualidad. O bien, hay que distinguir dos clases de cualidad: la sustancial, que es una individualidad de la sustancia, y la mera cualidad, por la que la sustancia es de cierta cualidad, cuando la cualidad no produce un cambio sustancializante ni desustancializante, sino que, existiendo ya la sustancia y estando plenamente constituida, origina una disposición extrínseca y un aditamento posterior a la sustancia de la cosa, ya se origine en el alma, ya en el cuerpo [10].

---

5 Cambio la puntuación de Henry-Schwyzer, quitando la interrogación. Sobre el tema de la sustancialidad de las «diferencias» del mundo inteligible, volverá Plotino al final del capítulo (52-58). Cf. nn. 20-21.

6 Aquí comienza la sección aporética y tentativa, que debe ser leída con cautela para no atribuir a Plotino afirmaciones que no estén conformes con la sección sistemática (caps. 2-3).

7 División tentativa de las cualidades inspirada en Aristóteles. (Cf. introd.)

8 Plotino no admitirá esto (3, 1-2 y n. 29).

9 En la razón seminal.

10 Esta última división de la cualidad es, tal vez, de inspi-

—¿Y si en el albayalde aun la blancura visible fuera parte integrante del mismo? Demos que en el cisne no sea parte integrante, pues podría haber un cisne no blanco; pero en el albayalde sí. Y lo mismo el calor del fuego[11].

—¿Y si alguien respondiera que la sustancia del fuego es la igneidad y, en el albayalde, lo correspondiente a la igneidad?[12].

—No obstante, el calor es parte integrante del fuego visible, lo mismo que lo es la blancura en el albayalde. Por consiguiente, unas mismas características serán, ora partes integrantes y no cualidades, ora no integrantes y cualidades. Y así, es absurdo afirmar que son una cosa en los seres de los que son partes integrantes y otra en aquellos de los que no lo son, siendo así que es la misma naturaleza[13].

—¿Será tal vez que las razones productivas de aquéllas son enteramente sustanciales, pero que los resultados que producen las que allá son quididades, acá son ya cualidades y no quididades?[14]. De ahí que nos equivoquemos constantemente en torno a la quididad, desbarrando al andar en su busca y deslizándonos a la cualidad[15]. Es que el fuego no es lo que decimos cuando atendemos a su cualidad; el fuego es sustancia, mientras que las cosas en las que ahora reparamos y atendiendo a las cuales definimos el fue-

---

ración estoica, aunque no sea necesariamente una división estoica.

11 El problema de cómo una misma entidad (*e. g.*, la blancura) pueda ser parte integrante en un caso y accesoria en otro, reaparece una y otra vez a lo largo del tratado (1, 18-22; 35-40; 2, 2-5; 3, 14-20; 24-28).

12 Es decir, la «albayaldeidad».

13 *Supra*, n. 11.

14 Esta última sugerencia parece una reformulación de la 2.ª (1, 22-23: dos clases de blancura).

15 Reminiscencia platónica (*Epíst.* VII 343 b-c).

go, nos desvían de la quididad, y así lo que se define es la cualidad.

—Y con mucha razón si se trata de las cosas sensibles[16], pues que ninguna de ellas es sustancia, sino afecciones de la sustancia. Y de ahí surgió el problema aquel de cómo de no sustancias puede resultar una sustancia[17]. Pues bien, decíamos que el producto no tiene por qué ser de la misma naturaleza que sus componentes[18]. Pero ahora hay que añadir que tampoco el producto es sustancia[19]. Pero allá, ¿cómo podemos llamar Sustancia a la que llamábamos Sustancia, si suponemos que resulta de lo que no es Sustancia?[20]. Eso equivaldría a decir que allá la Sustancia, a pesar de poseer un Ser más primordial y puro, no es, considerada en sus diferencias, realmente Sustancia, sino que más bien, con la añadidura de sus actos[21], aunque

---

16 A partir de aquí, aun dentro todavía de la sección aporética y como preparación de la sistemática, parece que Plotino habla ya por cuenta propia.

17 Es decir, el problema de cómo la sustancia sensible puede constar de componentes que no son sustancias. Sabemos por el mismo Plotino (VI 1, 27, 34-35) que este problema lo suscitaban los estoicos contra sus adversarios, sobre todo, probablemente, contra los peripatéticos: según Aristóteles (*Metaf.* VII 3), la materia no es sustancia salvo en un sentido precario; y, por otra parte, los cuerpos primarios constan de materia prima y de un par de cualidades primarias (*De gen. et corr.* II 1-5).

18 La doctrina está *implícita* en II 4, 12; tal vez Plotino la explicitaba más en su exposición oral.

19 Cf. VI 3, 8, 19-37.

20 Plotino vuelve al tema inicial (1, 1-15): en contraste con la sustancia sensible, todos los componentes de la inteligible, incluso las «diferencias» (1, 13-15), deben ser Sustancias, so pena de incurrir en un absurdo (cf. n. sig.).

21 Estos «actos» son las «diferencias» de las Sustancias inteligibles (allá todo está en acto y todo es acto: II 5, 3). Todo este pasaje debe ser entendido como una *reducción al absurdo*: si las «diferencias» de allá son «Cualidades» pero no «Sustancias», la Sustancia inteligible no será sustancial en sus dife-

la llamemos Sustancia, parece, sí, un perfeccionamiento del Ser, pero quizá sea más menesterosa por la añadidura y por no ser simple, sino estar ya alejándose de serlo.

Pero, volviendo a la cualidad, hay que estudiar qué **2**
es en general; tal vez el conocimiento de qué es ponga fin a las dificultades más fácilmente. Ante todo, pues, hay que inquirir lo siguiente: si se debe establecer que una misma cosa sea, ora mera cualidad, ora parte integrante de la sustancia[22], sin llevar a mal que una cualidad sea parte integrante de una sustancia.

—Lo es más bien de una sustancia de cierta cualidad[23].

—Por consiguiente, en una sustancia de cierta cualidad, antes de ser de cierta cualidad la sustancia debe ser quididad. ¿Cuál es, pues, en el fuego, la sustancia anterior a la de cierta cualidad? ¿Por ventura el cuerpo? Luego el género «cuerpo» será sustancia[24], y el fuego será un cuerpo caliente, y el conjunto no será sustancia, sino que el calor estará en él como en ti la chatura. Por lo tanto, removidos el calor, la brillantez y la ligereza, que tienen visos de ser cualidades, removida la resistencia, queda la tridimensionalidad, y así la materia será sustancia[25]. Pero no parece serlo; sustancia es más bien la forma[26].

---

rencias; sus actos la perfeccionarán sólo en apariencia; pero, en realidad, la convertirán en un «conglomerado» parecido al de la sustancia sensible (VI 3, 8, 19-20).

[22] *Supra*, n. 11.

[23] Cambio la puntuación de Henry-Schwyzer, tomando la frase como una objeción (al parecer, de inspiración estoica).

[24] El género es un concepto universal que no puede ser sustancia propiamente dicha (ARISTÓTELES, *Metaf.* VII 13), sino sólo en el sentido derivado de «sustancia segunda» (ARISTÓTELES, *Categ.* 2 a 11-19).

[25] ARISTÓTELES, *Metaf.* VII 3.

[26] *Ibidem.*

—Pero la forma es cualidad.

—No, la forma no es cualidad, sino razón.

—Entonces, ¿cuál es el resultado de la unión de la razón con el sustrato? No por cierto el que sea visible y queme; esto es cualidad. A no ser que alguien diga que el quemar es un acto derivado de la razón y que, por consiguiente, el calentar, el blanquear y demás son producciones, con lo que no tendremos dónde dejar relegada la cualidad.

—En realidad, no hay que llamar cualidades a éstas, es decir, a cuantas se dice que son partes integrantes de la sustancia, puesto que las que, de entre ellas, provienen de las razones y potencias sustanciales son actos, sino a las que están fuera de toda sustancia, a las que no aparecen acá como cualidades y allá, en otras cosas, como no cualidades, sino que contienen lo que sobra después de la sustancia, como son la virtud y el vicio, la fealdad y la belleza, la salud y el estar configurado de una forma determinada. El triángulo y el cuadrado no son de por sí cualidad, pero el estar triangularizado, en cuanto conformado, sí debe ser tenido por cualidad[27]; no la triangularidad, sino la conformación, así como también las artes y las aptitudes.

En conclusión, la cualidad es una disposición sobreañadida a las sustancias ya existentes, tanto si es adquirida como si coexiste con ellas desde el principio, y tal que, si no coexistiera, no por eso sufriría menoscabo la sustancia. Y esa disposición es o fácil o difícilmente amovible, de suerte que hay dos clases de cualidad: la fácilmente amovible y la permanente[28].

3 Así pues, la blancura de tu tez debe ser conceptuada no como cualidad, sino como acto, proveniente,

---

27 ARISTÓTELES, *Categ.* 10 a 14-16.

28 *Ibid.* 9 a 8-10.

claro está, de la potencia de blanquear[29]; y todas las supuestas cualidades hay que pensar que allá son actos que derivan su aspecto cualitativo del modo como las concebimos por ser cada una una individualidad[30]. Diríase que deslindan las Sustancias unas de otras y que, con respecto a sí mismas, tienen un sello individual.

—Entonces, ¿en qué se distinguirá la Cualidad de allá? Porque también las de acá son actos[31].

—En que las de acá no delatan la índole quiditativa de los sujetos, ni su diferenciación ni su sello distintivo, sino tan sólo lo que llamamos cualidad, que allá es acto. Así que todo aquello que comporte una característica individual de una sustancia, es inmediatamente evidente que no es cualidad. Pero si la mente aísla esa característica individual que revisten los sujetos, no quitándosela, sino abstrayéndola y generando así otra cosa, genera una cualidad abstrayendo, como parte de la sustancia, lo que se le revela en la superficie. Y si esto es verdad, no hay dificultad en que también el calor, por ser connatural al fuego, sea una forma y un acto del fuego y no una cualidad del mismo, y que, a la inversa y en otro sentido, sea una cualidad, y que, aislado y concebido en otro sujeto, no siendo ya una conformación de la sustancia, sino mero vestigio, som-

---

29 Para Plotino, el color blanco de la tez es un distintivo *formal y específico* del hombre de raza blanca (cf. V 9, 12, 9-11); es, por tanto, parte integrante de su «lógos» específico. No es espíritu racista, sino tendencia heredada de Platón a transponer al mundo transcendente las clasificaciones del mundo sensible.

30 *Supra*, n. 21. Cf. V 1, 4, 42-43.

31 Esto es una objeción. Plotino no admite que las cualidades propiamente dichas, tal como él las define en este tratado, sean actos (cf. 3, 20-21). Sin embargo, el mismo Plotino no parece atenerse siempre a este uso restringido del término «cualidad».

bra e imagen que ha abandonado su propia sustancia, cuyo acto era, sea cualidad.

Así pues, cuantos son aditamentos accesorios y no actos y formas conformadoras de sustancias, son cualidades. Así, por ejemplo, los hábitos y demás disposiciones de los sujetos deben ser denominados cualidades, mientras que sus modelos deben ser denominados actos de aquellos sujetos en los que existen primariamente. No es que una misma cosa se haga cualidad y no cualidad[32], sino que lo aislado de una sustancia, es cualidad, mientras que lo que está con la sustancia, es sustancia, forma o acto. Porque ninguna cosa es la misma en sí misma que meramente en otro tras haber decaído de su rango de forma y acto. Así que aquello que nunca jamás es forma de otro, sino siempre accesorio, eso y sólo eso es puramente cualidad.

---

32 Aquí da ya Plotino la solución final al problema que ha estado presente a lo largo del tratado (*supra,* n. 11).

II 7 (37) SOBRE LA COMPENETRACIÓN TOTAL

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que los estoicos distinguían tres clases de composición de los cuerpos: 1) la «yuxtaposición» (*paráthesis*), en que los componentes se adosan o se entreveran pero no se penetran del todo; 2) la «compenetración total» (*di'hólōn krâsis*), en que hasta las partículas infinitesimales de los componentes se permean totalmente hasta el infinito, pero sin que los componentes se destruyan ni pierdan sus propias cualidades; 3) la «co-fusión» (*sýnchysis*), en que los componentes pierden sus propias cualidades para dar lugar a un compuesto de cualidades distintas de las de sus componentes[1]. Los peripatéticos, por su parte, rechazaban de plano la compenetración en el sentido estoico. Según ellos, cuando hay compenetración, son las cualidades y sólo las cualidades las que se compenetran, mientras que las materias y las masas se yuxtaponen, pero no se compenetran[2]. En este breve tratado del segundo período (*Vida* 5, 41), Plotino aborda este problema y, tras sopesar los pros y los contras de ambas formas de compenetración, la estoica y la peripatética, adopta una posición intermedia resumible en las tres tesis siguientes: 1) no es seguro que todos los casos de compenetración aducidos por los estoicos lo sean realmente[3]; 2) pero hay algunos casos evidentes de compene-

---

[1] Cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II, núms. 463-491.

[2] Cf. el testimonio de Galeno (*ibid.*, núm. 463).

[3] Plotino rechaza, sobre todo, que la unión del alma con el cuerpo sea de este tipo (IV 7, 8[2]).

tración en el sentido estoico, por ejemplo, el caso de la lana o del papiro empapados; 3) en estos casos, sin embargo, la explicación debe basarse en los dos supuestos siguientes: en primer lugar, la materia no es cuerpo, como pensaban los estoicos, sino incorporal, tan incorporal como las cualidades, y la corporalidad misma es una forma; no se sigue, por tanto, que dos cuerpos se corten por más que se compenetren; en segundo lugar, la incorporalidad de la materia es tan sólo el prerrequisito indispensable de la compenetrabilidad; el factor determinante de que la compenetración se verifique en unos casos y no se verifique en otros, son las cualidades, pero no en cuanto cualidades, sino en cuanto tales cualidades.

SINOPSIS

I. SECCIÓN APORÉTICA (cap. 1).

1. Problema: ¿es posible la compenetración total?, ¿de qué modo? La yuxtaposición no basta, desde luego, para explicarla (1, 1-8).
2. Objeciones peripatéticas contra los estoicos (1, 8-22):
   1) los cuerpos se aniquilarían mutuamente (1, 8-15),
   2) no debiera aumentar el volumen (1, 15-20),
   3) un cuerpo pequeño no puede coextenderse con otro grande (1, 20-22).
3. Examen de las objeciones peripatéticas (1, 22-56):
   — Objeción 1.ª (1, 22-32):
      (a) Réplica estoica: la compenetración no comporta aniquilamiento (p. ej., del sudor y del cuerpo empapado) (1, 22-30).
      (b) Comentario de Plotino: si son cuerpos y se cortan del todo, se aniquilarán (1, 30-32).
   — Objeción 2.ª (1, 33-48):
      (a) Objeción difícil, pero cabe replicar que, así como de la compenetración de cualidades nace una nueva cualidad, así de la compenetración de magnitudes nace una nueva magnitud (1, 33-41).

(b) Contrarréplica peripatética: si las materias y las masas se yuxtaponen, habrá aumento de volumen (1, 41-48).

— Objeción 3.ª (1, 48-56): en casos claros de compenetración, cabe admitir una cierta dilatación; pero no es creíble una dilatación tan grande como suponen los estoicos.

II. SECCIÓN SISTEMÁTICA (cap. 2).

1. Hay casos claros de compenetración total (lana o papiro empapados) que no se explican por la teoría peripatética, aun admitiendo que haya aumento de volumen (2, 1-26).
2. Si las cualidades pueden compenetrarse sin cortarse, también podrán compenetrarse sin cortarse las materias, dado que la materia es tan incorporal como las cualidades (2, 26-32).
3. El factor determinante de que haya compenetración o no, no es la materia, sino las cualidades y en cuanto tales cualidades (2, 32-43).

III. APÉNDICE SOBRE LA CORPORALIDAD (cap. 3). — La corporalidad no es ni el compuesto total (materia + cualidades) ni una razón en el sentido de definición, sino una razón-forma (inclusiva de las cualidades) que, adviniendo sobre la materia, la corporaliza.

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1,46	κέοιτο κατὰ	κέοιτο ⟨τῷ⟩ κατὰ THEILER [4].
2,16	ὄντα	οὖσα· conieci [5].

[4] Enmienda aceptada por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. maior*, página 362).

[5] Henry-Schwyzer marcan este texto con la cruz del «locus nondum sanatus». Para el sentido resultante de la enmienda que propongo, cf. la traducción con la n. 17. Con esto retiro otra enmienda propuesta por mí anteriormente en *Helmantica* 28 (1977), 251.

Acerca de la llamada compenetración total de los cuerpos, hay que someterla a examen. ¿Es posible que dos líquidos entremezclados se penetren todo el uno en todo el otro y del todo o uno de los dos al otro? No importa en absoluto de cuál de los dos modos se verifique, con tal que se verifique. Hagamos caso omiso de los que atribuyen la compenetración a la yuxtaposición: eso es mezclar más que compenetrar, supuesto que la compenetración ha de hacer del conjunto un todo de partes homogéneas, y cada partícula por mínima que sea debe estar compuesta de los componentes que se supone que están compenetrados.

Pues bien, los que sostienen que solas las cualidades se compenetran[1], pero que las materias de uno y otro cuerpo se yuxtaponen y que a ellas se superponen las cualidades provenientes del uno y del otro, puede que resulten convincentes porque impugnan la compenetración total basándose, primero, en que resultaría que las magnitudes de las masas desaparecerían corte tras corte si no quedara ningún residuo intermedio para ninguno de los dos cuerpos, supuesto que la división ha de ser continua por ser total la penetración del uno en el otro. Segundo, hay casos en que los cuerpos compenetrados ocupan un espacio mayor que el de uno de los dos y aun tan grande como los espacios juntos de cada uno de los dos. Sin embargo, si el uno hubiese atravesado a todo el otro y del todo,

1-3 Los peripatéticos.

el espacio de aquel en que se metió el otro debiera —arguyen[2]— permanecer idéntico. En aquellos casos en que el espacio no se agranda, atribuyen[3] la causa de esto al desalojo de cierta cantidad de aire, en cuyo lugar se introdujo el otro. Tercero, un cuerpo pequeño, ¿cómo puede coextenderse con otro mayor y permearlo enteramente?[4]. Aducen, además, otras muchas dificultades.

Los otros[5], por su parte, los que introducen la compenetración total, podrán replicar que un cuerpo puede ser cortado sin consumirse corte tras corte, aun cuando la compenetración sea total. Alegarán, en efecto, que las gotas de sudor no perforan el cuerpo ni se queda éste agujereado. Porque aunque alguien objetara que nada impide que la naturaleza haya dispuesto así las cosas a fin de que las gotas de sudor puedan filtrarse, responderán que en el caso de productos fabricados que sean de contextura fina y continua, se observa que un líquido los empapa del todo y que el líquido se corre hasta el otro lado.

Pero si son cuerpos, ¿cómo puede suceder esto?[6]. Así que no es fácil imaginar cómo se penetran sin cortarse. Ahora bien, si se cortan del todo, es evidente que se aniquilarán mutuamente.

Por otra parte, cuando replican[7] que en muchos casos no se produce aumento de magnitud, dan pie para que los otros[8] atribuyan la causa de esto al des-

---

[4] El ejemplo clásico de los estoicos era la gota de vino difundida por el océano (PLUTARCO, *De commun. notitiis* 1078 d-e). Nótese, sin embargo, que la exposición de DIÓGENES LAERCIO (VII 151) difiere de la de Plutarco.

[5] Los estoicos.

[6] Comentario de Plotino, que disiente de la réplica estoica (*infra*, n. 19).

[7] Réplica estoica a la objeción 2.ª de los peripatéticos.

[8] Los peripatéticos.

alojo de cierta cantidad de aire. Y es verdad que es bien difícil afrontar la objeción del aumento de espacios. Con todo, ¿qué dificultad hay en replicar que, como cada uno de los dos cuerpos mete consigo, además de las cualidades y junto con ellas, su propia magnitud, el aumento se produce forzosamente? Alegarán[9], en efecto, que ni siquiera la magnitud perece, como tampoco perecen las otras, las cualidades, y que del mismo modo que en el caso de éstas surge otro tipo de cualidad, mezcla de ambas, así también surge una nueva magnitud cuando la mezcla produce la magnitud resultante de ambas.

Pero supongamos que los otros[10] les respondan a esto: «Si la materia del uno se yuxtapone a la del otro y la masa a la masa, con la que va asociada la magnitud, podéis decir lo mismo que nosotros[11]; pero si también se compenetra la materia junto con la magnitud superpuesta a ella inmediatamente, el resultado será análogo no al de dos líneas que fueran consecutivas por ser coincidentes en sus puntos extremos, en cuyo caso habría aumento, sino a este otro: al de dos líneas que estuvieran superpuestas, de modo que no haya aumento.»

Por otra parte, que un cuerpo más pequeño permea totalmente a otro más grande e incluso el más pequeño a otro grandísimo[12], eso es en los casos en que es manifiesto que se compenetra. Porque en los casos no manifiestos, cabe negar que alcance al otro en su totalidad. Pero en los casos en que es manifiesto que tiene lugar la compenetración, cabe afirmarlo. Podrán[13], sí, decir que las masas se dilatan; pero tal explicación

---

9 Los estoicos. Aquí Plotino va a una con ellos.
10 Los peripatéticos.
11 Es decir, que hay aumento de volumen.
12 *Supra*, n. 4.
13 Los estoicos.

no es muy verosímil cuando suponen una dilatación tan grande de la masa más pequeña. Porque aunque ni siquiera suponen que ese cuerpo cambie, le conceden un aumento de magnitud como si se transformara de agua en aire [14].

2 Pero éste es un punto digno de ser investigado en sí mismo: ¿qué ocurre cuando la que era masa de agua se convierte en aire? ¿Cómo se produce la dilatación en el cuerpo generado? Pero de momento bástenos con lo dicho, aunque son muchos más los dimes y diretes de uno y otro bando.

Mas nosotros estudiemos por nuestra cuenta [15] qué hay que decir acerca de esto, qué opinión estará de acuerdo con las mencionadas o qué otra nueva aparecerá aparte de las ahora referidas. Pues bien, cuando el agua corre a través de la lana o cuando un papiro destila el agua que hay en él, ¿cómo negar que todo el cuerpo líquido penetre a través de él? Y aun cuando el agua no corra, ¿cómo vamos a suponer que la materia se adosa a la materia y la masa a la masa, pero que las cualidades se compenetran solas? [16]. No es verdad que la materia del agua esté yuxtapuesta fuera del papiro ni tampoco en algunos de sus intersticios. Porque todo el papiro está mojado y en ningún punto hay materia vacía de cualidad. Si, pues, la materia está

---

[14] Plotino denuncia una incongruencia estoica: por una parte, los cuerpos compenetrados mantienen sus cualidades (cf. introd.); pero, por otra, pueden aumentar de volumen como si se tratara de una transformación sustancial como la del agua en aire.

[15] Con estas palabras, Plotino anuncia el final de la sección aporética y el comienzo de la sistemática.

[16] Plotino se enzarza ahora con los peripatéticos en una discusión dialéctica que pronto se convertirá en un verdadero tiroteo de objeciones, réplicas y contrarréplicas (cf. *Introd. gen.*, secc. 9).

por doquier acompañada de su cualidad, el agua estará en todos los puntos del papiro.

—No, no el agua, sino la cualidad del agua.

—Pero ¿dónde, si la cualidad es del agua?[17].

—Entonces, ¿cómo es que la masa no es la misma?

—Es que lo añadido al papiro dilató su volumen, porque tomó magnitud del cuerpo introducido.

—Pero si la tomó, es que se le agregó una masa. Ahora bien, si se la agregó, no fue absorbida en la otra. Por consiguiente, la materia debe estar en dos masas distintas.

—¿Y qué dificultad hay en que, del mismo modo que un cuerpo da a otro y toma de otro cualidad, suceda lo mismo con la magnitud?

—Es que cuando se junta cualidad con cualidad, no siendo la de antes, sino estando con otra, al no ser pura por estar con otra, ya no es enteramente la de antes, sino que queda desvaída. Pero cuando se junta magnitud con magnitud no se desvanece.

—Pero cabe parar mientes en esto[18]: por qué razón se dice que si un cuerpo atraviesa otro cuerpo lo corta del todo[19]. De hecho, nosotros mismos decimos que las cualidades atraviesan las cuerpos sin cortarlos.

---

17 Réplica de Plotino a los peripatéticos: si, como piensan éstos, la materia y la masa del agua están separadas de la materia y de la masa del papiro, la humedad, que es cualidad del agua, no puede estar en la materia y en la masa del papiro.

18 La discusión toma de pronto un giro inesperado: Plotino se vuelve de nuevo a los estoicos como si se olvidara de responder a la apremiante objeción que le acaban de disparar los peripatéticos. Lo que sucede es que, partiendo de una nueva premisa (la incorporalidad de la materia), va a tratar de matar dos pájaros de un tiro, arguyendo contra los estoicos que los cuerpos compenetrados no tienen por qué cortarse, y contra los peripatéticos que las materias no tienen por qué dejar de compenetrarse.

19 Éste es el punto más conflictivo de Plotino con los estoicos en el presente tratado. Del error inicial de concebir la

—Sí, porque las cualidades son incorporales.

—Pero si la materia es, también ella, incorporal[20], ¿por qué, siendo incorporales tanto la materia como las cualidades, suponiendo que éstas no sean muchas, no penetran del mismo modo en compañía de la materia? Los sólidos, en cambio, digamos que no penetran porque las cualidades que poseen son tales que se ven imposibilitados para penetrar. O bien, que muchas cualidades juntas no pueden hacer eso en compañía de la materia[21]. Pues bien, si la multitud de cualidades es la que constituye lo que se llama un cuerpo denso, esta multitud será la causa. Pero si la densidad es una cualidad propia, como lo es también la que llaman corporalidad, una cualidad propia será la causa.

En conclusión, las cualidades producirán la mezcla no en cuanto cualidades, sino en cuanto tales cualidades, y a su vez, tampoco será la materia en cuanto materia la que no se mezcle, sino en cuanto acompañada de tal cualidad[22], sobre todo si carece de magnitud propia, salvo que no se haya despojado de la magnitud.

Y con esto pongamos punto a la discusión de estas dificultades.

3 Pero puesto que hemos hecho mención de la corporalidad, hay que examinar si la corporalidad es el compuesto de todos los componentes[23] o si la corporalidad es una forma y una razón que, entrando en la

---

materia como cuerpo (II 4, 1, 13-14), los estoicos vinieron a dar en el absurdo de pensar que dos cuerpos compenetrados se cortan hasta el infinito. Si así fuera, piensa Plotino, se aniquilarían el uno al otro (*supra*, 1, 30-32).

[20] Cf. II 4, 8, 1-10.

[21] Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzer quitando la interrogación.

[22] La densidad.

[23] El compuesto de materia y cualidades.

materia, constituye un cuerpo. Pues bien, si el cuerpo es ese compuesto de todas las cualidades junto con la materia, la corporalidad será una forma [24]. Y si es además una razón que constituye el cuerpo con su advenimiento, es evidente que esa razón contiene y engloba todas las cualidades. Ahora bien, si no es una razón en otro sentido [25], en el de definición denotativa de la quididad de la cosa, sino una razón creadora de la cosa, es preciso que esa razón no comprenda la materia, sino que sea una razón inherente a la materia y que, entrando en ella, realice el cuerpo, y que el cuerpo conste de materia y razón inmanente, pero que la razón misma, siendo forma, sea concebida limpia de materia por más inseparable de ella que sea por sí misma. Porque la Razón separada es otra: la que está en la Inteligencia; y está en la Inteligencia porque ella misma es Inteligencia. Pero de esto, en otra parte [26].

---

24 A la letra sería: «la corporalidad será esto», es decir, la segunda alternativa enunciada antes («una forma y una razón»).

25 El término *lógos* es multívoco: uno de sus sentidos es el de «definición».

26 Mantengo en la traducción la ambigüedad del original: no está claro si el sentido es «de esto hemos tratado en otra parte» (tal vez, en V 9, 5, 23-32) o «de esto trataremos en otra parte» (tal vez, en VI 7, 8-14).

II 8 (35) SOBRE LA VISIÓN O DE CÓMO LAS COSAS LEJANAS APARECEN PEQUEÑAS

INTRODUCCIÓN

El presente tratado del segundo período (*Vida* 5, 37) es una confirmación de lo que nos dice Porfirio: que Plotino se había interesado por los problemas de la óptica (*ibid.* 14, 8-9). Como es bien sabido, Heráclito había afirmado que el sol mide un pie de ancho[1], y los epicúreos se habían expresado con parecida ingenuidad acerca de las magnitudes y distancias del sol, la luna y las estrellas[2]. Plotino, en este tratado, no se propone refutar esta teoría, sino que, dando por supuesto que los objetos lejanos aparecen menores y los distantes cercanos, intenta explicar el porqué de este doble fenómeno. La solución adoptada por él está tomada no del estudio del mecanismo de la visión, sino de la psicología de las sensaciones adaptada a su intento. En la sensación de la vista cabe distinguir dos clases de sensibles: el propio, que es el color, y el incidental, que es la magnitud. Ahora bien, cuando los objetos son distantes, se produce en ambas clases de sensibles un aminoramiento que se traduce, en el primer caso, en un empalidecimiento del color, y, en el segundo, en un achicamiento de la magnitud[3].

---

1 Fr. 3.

2 Lucrecio, V 564-591.

3 En los dos catálogos de la *Vida* (5, 37 y 24,54) el título es: *De cómo las cosas vistas de lejos aparecen pequeñas.*

SINOPSIS

I. Dos problemas (1, 1-3). — 1) Las cosas lejanas aparecen menores. 2) Las distantes aparecen cercanas. ¿Por qué?

II. Problema 1.º: tres soluciones previas (1, 4-12).
1) La luz se contrae a la medida de la pupila (1, 4-6).
2) La forma llega desprovista de materia y el tamaño se trueca en cualidad: nos llegan las proporciones exactas, no las dimensiones (1, 6-9).
3) El tamaño no se aprecia si no se lo examina parte por parte (1, 9-12).

III. Problema 1.º: cuarta solución (1, 12-47).
1. Exposición: el objeto primario de la vista es el color; la magnitud es percibida incidentalmente; como el color llega desvaído, así paralelamente la magnitud llega aminorada (1, 12-20).
2. Analogía del sonido: propiamente la magnitud del sonido es su amplitud, no su intensidad. Ahora bien, la amplitud es conocida sólo indirectamente y sin exactitud (1, 20-29).
3. Color y magnitud: en ambos casos hay un aminoramiento: un color disminuido es un color desvaído, y una magnitud aminorada es una magnitud pequeña. El tamaño disminuye en proporción a la disminución del color: en los objetos multiformes, por la no percepción de cada forma particular, y en los homogéneos, por falta de variedad (1, 29-47).

IV. Problema 2.º (1, 47-51). — Las cosas distantes parecen cercanas porque el intervalo se contrae por la misma razón, *i. e.*, porque la visión de su cualidad se hace indistinta.

V. Problema 1.º: la solución matemática (cap. 2).
1. La teoría: las cosas lejanas aparecen menores por el aminoramiento del ángulo visual (2, 1-2).
2. Crítica: esta solución aparece falsa en el caso de que el objeto iguale o aun rebase el campo visual (montaña enorme o hemisferio celeste), ya que en estos

casos también aparece aminorada la magnitud del objeto, y esto no puede atribuirse al aminoramiento del ángulo visual (2, 2-18).

TEXTO

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
2,17	τοῦ	τῷ conieci.

¿Es verdad que las cosas lejanas aparecen más pequeñas y que el intervalo que nos separa de las muy distantes parece corto, mientras que las cercanas parecen ser del tamaño que son y distar lo que distan?

Sí, las cosas lejanas parecen más pequeñas a los que las ven porque la luz tiende a contraerse a la medida de la vista y a la del tamaño de la pupila[1]. Además, cuanto más lejos esté la materia de la cosa vista, tanto más solitaria, diríamos, llega la forma, ya que hasta el tamaño mismo se trueca en forma y en cualidad, de suerte que nos llegue tan sólo la proporción del mismo. O también porque recorriendo e inspeccionando la magnitud parte por parte es como percibimos de qué dimensión es. Es, pues, preciso que la magnitud misma esté presente y cercana a fin de que se conozca de qué dimensión es. O también porque la magnitud se percibe accidentalmente, dado que el color es el objeto primario de la visión. De cerca, pues, se conoce de qué dimensión es la superficie coloreada; pero de lejos, se conoce, sí, que está coloreada, pero como las partes se contraen en cuantidad, no permiten que el discernimiento de la cuantidad sea preciso. De hecho los colores mismos nos llegan desvaídos. Qué de extraño tiene, pues, que como se aminoran los sonidos, también se aminoren las magnitudes tanto más cuanto más desvaída nos llegue su forma? Porque, aun en el caso del sonido, el oído busca la forma; la magnitud la percibe accidentalmente.

[1] Cf. IV 7, 6, 21-22.

Pero, a propósito del oído, ¿es verdad que percibe la magnitud sólo accidentalmente? Porque ¿con qué otro sentido se percibe primariamente la magnitud del sonido, del mismo modo que la visible parece ser percibida por el tacto? En realidad, la que parece ser magnitud del sonido, no en el sentido cuantitativo, sino en el de más y menos, como es la intensidad, el oído la percibe no accidentalmente, lo mismo que el gusto percibe la intensidad de lo dulce no accidentalmente. Ahora bien, la magnitud propiamente dicha de un sonido es su alcance, y éste puede significarlo accidentalmente un sonido por su intensidad, pero no con exactitud, porque para cada sonido dado la intensidad es la misma, mientras que su alcance se multiplica por cada lugar que dicho sonido ocupa.

—Pero los colores no son pequeños, sino desvaídos, mientras que las magnitudes sí son pequeñas.

—En realidad, en ambos es común el aminoramiento en entidad. Así pues, el color disminuido es desvaído; mas la magnitud disminuida es pequeña, y la magnitud disminuye proporcionalmente siguiendo al color. Este fenómeno resulta más claro en el caso de las cosas variadas, por ejemplo, en el de las montañas con muchas casas, con multitud de árboles y muchas cosas más: la visión de cada una de estas cosas nos permite medir el conjunto por la visión de cada cosa particular. En cambio, si no nos llegan las formas una a una, la vista[2] se ve privada de conocer de qué dimensión es el conjunto por la medición, forma a forma, de la magnitud subyacente. En efecto, aun las cosas cercanas, cuando son variadas pero la mirada se fija en ellas globalmente y no son vistas todas las formas, aparece-

[2] El sujeto del verbo «la vista» debe ser sobreentendido por el contexto sin necesidad de introducirlo en el texto (lo mismo ocurre con «un sonido» en la lín. 27 y con «la vista» en la lín. 50).

rán más pequeñas en la medida en que cada forma se nos hurte en la visión. En cambio, cuando son vistas todas las formas, al ser medidas con exactitud, se conoce de qué tamaño son. Mas todas aquellas magnitudes que son de la misma forma y del mismo color, también ésas nos engañan, debido a que la vista misma no puede medir del todo su cuantidad parte por parte, porque resbala cuando trata de medirla parte por parte, por falta de la diversidad que le permita detenerse en cada parte.

Mas lo lejano parece cercano porque todo el intervalo intermedio que hay se contrae por la misma razón. En efecto, de qué dimensión es la parte del intervalo cercana a nosotros, no se nos oculta por las mismas causas; en cambio, como la vista no divisa de qué forma es la parte lejana del intervalo, tampoco podrá juzgar de la dimensión de su magnitud.

La explicación por el aminoramiento del ángulo vi- 2
sual, ya se ha dicho en otra parte[3] que no hay tal. Mas ahora hay que añadir lo siguiente: que quien sostiene que una cosa parece menor porque el ángulo visual es menor, supone que fuera del ángulo queda algo que ve la vista restante, sea otra cosa particular, sea algo totalmente fuera, por ejemplo el aire. Cuando, pues, se supone que no queda nada porque la montaña es grande, sino que el objeto visto o se iguala al alcance de la vista (en cuyo caso ya no le es posible a ésta ver otra cosa, pues la extensión de la vista se adecua al objeto visto) o incluso lo rebasa por ambos lados, ¿qué alegará uno en este caso, cuando el objeto aparece mucho menor de lo que es, pero es visto con la vista entera? Y esto se puede comprobar incuestionablemente observándolo precisamente en el caso del cielo. En efecto, nadie puede abarcar de una sola ojeada

[3] Referencia, al parecer, a la enseñanza oral (cf. II 6, n. 18).

el hemisferio entero, ni puede la vista derramarse por tan vasto espacio extendiéndose hasta alcanzarlo. Pero, si se quiere, supongamos que sí. Si, pues, la vista entera abarcó el hemisferio entero, pero la magnitud que hay realmente en el cielo es muchas veces mayor que la aparente porque aparenta ser mucho menor de lo que es, ¿cómo se puede atribuir al aminoramiento del ángulo visual la causa de que las cosas lejanas aparezcan más pequeñas?

II 9 (33) CONTRA LOS GNÓSTICOS

INTRODUCCIÓN

El presente tratado del segundo período (*Vida* 5, 33) es el último de una gran tetralogía desmembrada por Porfirio[1]. El comienzo de II 9 empalma directamente con el final de V 5. Es probable que, originariamente, el título «Contra los gnósticos» fuera el que prevaleció entre los miembros del círculo plotiniano como título general de la tetralogía antignóstica antes de su desmembramiento y que luego Porfirio, al desmembrarla, lo reservara para II 9 (*Vida* 5, 33; cf. 16, 11), pero que finalmente, a la hora de hacer la distribución sistemática, prefiriera reemplazarlo por otro más de acuerdo con el contenido cosmológico de la *Segunda Enéada* y más significativo del carácter antiplatónico del gnosticismo: «Contra los que dicen que el Demiurgo del cosmos es malo y que el cosmos es malo» (*ibid.* 24, 56-57)[2]. La amistad de Plotino con algunos adeptos de la *gnôsis* nos consta expresamente por un pasaje de nuestro tratado (10, 1-5) y, no obstante la falta de información sobre el origen, naturaleza y alcance de tal amistad, los indicios son de que se basaba en un trato personal amistoso, no precisamente en afinidades ideológicas[3]. De sus conversaciones y aun discusiones orales con ellos, así como de la lectura de todos o de algunos de los escritos[4] que exhibían y poseían, debió de sacar Plotino

---

1 Cf. *Introd. gen.*, secc. 84 y n. 181.

2 Cf. *Timeo* 30 a 6-7: el cosmos obra óptima de un Hacedor óptimo.

3 Cf. mi art. citado en la n. 8.

4 Alusiones a escritos en 10, 33; 14, 8, y 36-37.

la información precisa para impugnar sus doctrinas, primero en clase y luego por escrito, dando a entender claramente, no sin cierto embarazo, entre reticencias y protestas, que por respeto a sus amigos y a sí mismo dice menos de lo que podría, pero que por deber de alertar a los suyos dice más de lo que quisiera. Los numerosos reproches que les dirige se arraciman en torno a cuatro núcleos: 1) *antihelenismo,* desdeñando soberanamente a los filósofos griegos y, más concretamente, a Platón, lo que no les impide saquearlo doctrinalmente; 2) *absurda teología,* multiplicando farragosamente entidades (Eones) en el mundo inteligible (en el *Plêrōma*) e introduciendo en él un percance perturbador («caída de Sofía»); 3) *mezquina cosmología,* por su desprecio del cosmos, del Hacedor del cosmos y de los astros; 4) *antropología elitista,* arrogándose una superioridad innata, una providencia que vela por ellos solos, unos poderes extraordinarios y una *gnôsis* privilegiada que les asegura un destino mejor sin el esfuerzo de las buenas obras. Es, como se ve, una visión del gnosticismo francamente negativa. No se le debe negar a Plotino una penetrante perspicacia para captar rápidamente cuanto de vulnerable había en las doctrinas y en la actitud de los gnósticos [5]. Al mismo tiempo no es la suya un modelo de crítica ecuánime y objetiva, libre de prejuicios, incomprensiones y confusiones. Arguye desde sus propios presupuestos, a través de sus propios esquemas mentales y, normalmente, empleando su propia terminología; y lo que encuentra de valioso, lo despacha por la vía rápida atribuyéndolo a préstamos tomados de Platón, desconociendo miopemente que también los gnósticos pretendían tener su propia *tradición,* distinta de la helénica. Desde luego, no era de esperar una crítica científica en el sentido moderno y con arreglo a los cánones exigidos hoy día, pero sí tal vez una mayor comprensión y generosidad y un mayor esfuerzo por ponerse en el punto de vista del adversario, asimilar su terminología y comprender más claramente sus doctrinas [6]. Desgajado del resto de la tetralogía,

[5] H. CH. PUECH: «Resume, con una perspicacia, una seguridad perfecta, lo que es en sí la Gnosis, la actitud típica, general, de todo gnóstico» (*Les Sources de Plotin,* Ginebra, 1960, página 181).

[6] La visión de Ireneo, Hipólito y otros escritores eclesiásticos no es menos negativa.

es innegable que II 9 pierde inteligibilidad, mas no por eso deja de tener su propia unidad; unidad que, por otra parte, tampoco es tan rígida como la de la mayoría de los tratados. Más que un todo orgánico, II 9 es un conjunto de tres bloques de críticas (caps. 4-9, 10-14 y 15-18), separados entre sí por dos pausas reflexivas (10, 1-17 y 14, 34-45) y precedidos de una exposición de sus propios presupuestos teológicos, antropológicos y cosmológicos (caps. 1-3). Esto y la constatación de la existencia de algunas repeticiones, volviendo sobre temas ya tratados [7], me hace sospechar que en el plan original de II 9, tal como lo concibió Plotino en un principio, entraban sólo los nueve primeros capítulos y que los dos bloques restantes (caps. 10-14 y 15-18) fueron añadidos por él sobre la marcha como complementarios de las críticas precedentes. Sea de ello como fuere, tal es la pauta que he seguido al organizar la sinopsis [8].

---

[7] La repetición más notable, el tratamiento de la caída de Sofía en el cap. 4 y luego, de nuevo, en los caps. 10-12.

[8] La bibliografía sobre el gnosticismo es vastísima. Aquí mencionaré sólo unos pocos estudios que tienen relación especial con Plotino y en los que el lector interesado en ello podrá ampliar su bibliografía: M. N. BOUILLET, (t. I de su trad. de las *Enéadas*, págs. 491-544); H.-CH. PUECH, «Plotin et les Gnostiques», en *Les sources de Plotin*, págs. 161-174, seguido de discusión págs. 175-190 (reproducido en *En quête de la Gnose*, t. I, París, 1978, págs. 83-109; V. CILENTO, *Paideia Antignostica*, Florencia, 1971 (texto, introd. y notas a toda la tetralogía antignóstica); C. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlín, 1975; A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 5 vols., Roma, 1955-1966, y *Cristología gnóstica*, 2 vols., Madrid (B. A. C.), 1976 (en ambas obras, frecuentes alusiones a Plotino); F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1978, y *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1981 (trad., introd., coment. y notas a toda la tetralogía antignóstica). Para los valentinianos puede verse también F.-M.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, París, 1947. Para algunos pasajes de II 9 (sobre todo, cap. 6), puede verse mi art. «The Gnostics and *the Ancient Philosophy* in Porphyry and Plotinus», en *Neoplatonism and Early Christian Thought* (*Homenaje a A. H. Armstrong*), ed. por H. J. BLUMENTHAL y A. R. MARKUS, Londres, 1981, págs. 138-149.

SINOPSIS

I. PRESUPUESTOS BÁSICOS (caps. 1-3).

1. Teológicos (cap. 1):
   1) Un primer Principio simplicísimo: el Uno-Bien (1, 1-12).
   2) No menos de tres Hipóstasis: Uno-Bien, Inteligencia, Alma (1, 12-19).
   3) No más de tres: no hay un Principio en potencia y otro en acto, ni una Inteligencia en reposo y otra en movimiento, ni una que piensa y otra que piensa que piensa ni una Razón intermedia entre la Inteligencia y el Alma (1, 19-63).
2. Antropológicos: el alma humana es una sola naturaleza en múltiples potencias reductibles a tres niveles (cap. 2).
3. Cosmológicos: continuidad eterna del mundo inteligible con el sensible con el Alma por mediadora iluminando la materia (cap. 3).

II. PRIMERA SERIE DE CRÍTICAS (caps. 4-9).

1. Desprecio del cosmos (caps. 4-5):
   1) Es falso que el Alma creara a consecuencia de una «caída» (4, 1-22) y que el cosmos no sea una bella copia del mundo inteligible (4, 22-32).
   2) Son absurdos su desprecio de los astros (5, 1-16), su introducción de una segunda alma (5, 16-23) y su teoría de una «tierra nueva» (5, 23-37).
2. Actitud equívoca frente a los griegos (cap. 6). De sus doctrinas:
   1) unas están tomadas de Platón: unas disfrazadas con vocablos extraños, otras falseadas y otras reproducidas fielmente (6, 1-43),
   2) otras son innovaciones falsas y antihelénicas: las tesis cosmológicas (6, 43-62).
3. Incomprensión del gobierno del cosmos (caps. 7-8). El cosmos es un viviente perfecto:
   1) por la superioridad del Alma cósmica (7, 1-27) y del organismo cósmico (7, 27-39),

2) y por la plenitud de la vida articulada del cosmos (8, 1-30), cuya expresión máxima es la vida divina de los astros (8, 30-46).

4. Incomprensión de la providencia y elitismo (cap. 9):
   1) No hay que cuestionar la providencia por la desigualdad en riquezas y pobrezas ni por la existencia de injusticias (9, 1-26),
   2) ni pretender ser los únicos perfectos (9, 26-64),
   3) y que no hay providencia más que de ellos solos (9, 64-83).

III. SEGUNDA SERIE DE CRÍTICAS (caps. 10-14).

1. Introducción: carácter del alegato antignóstico (10, 1-17).
2. El colmo del absurdo: caída de Sofía y creación (10, 17-12, 44):
   1) Relato absurdo de la caída de Sofía, de su imagen en la materia, de la formación del Demiurgo y de la creación del cosmos (10, 17-33).
   2) Crítica detallada: de la iluminación de la materia, de la ideación del cosmos, de los supuestos motivos, de la hechura del Demiurgo, del carácter sucesivo de la creación, de la inferioridad del creador y de la inclinación como causa creadora (caps. 11-12).
3. Ignorancia básica: de la serie consecutiva y jerárquica de la realidad (13, 1-6), de la naturaleza (alma y cuerpo) y efectos de los astros: de ahí las tragedias que montan en las esferas cósmicas (13, 6-25) y de que el mal es mera carencia de bien (13, 25-33).
4. Pretendidos poderes extraordinarios: para influir mágicamente en los seres divinos (14, 1-11) y curar enfermedades expulsando demonios (14, 11-34).
5. Conclusión: contraste entre el ideario gnóstico y el ideario plotiniano (14, 34-45).

IV. TERCERA SERIE DE CRÍTICAS (caps. 15-18).

1. Han acabado con la virtud y no se han preocupado de las cuestiones éticas (cap. 15).

2. Mal pueden honrar a los dioses transcendentes quienes desprecian a los dioses cósmicos (16, 1-13).
3. Impía su teoría de una providencia discriminatoria (16, 13-27).
4. Quien no sabe mirar al mundo sensible, es que no ha vislumbrado el inteligible (16, 27-56).
5. Su apelación a Platón carece de base (cap. 17).
6. Nuestro deber es quedarnos en un cuerpo edificado por un Alma hermana, aguardando la salida y emulando, entretanto, el modo como habita el Alma del cosmos en el cuerpo cósmico (cap. 18).

TEXTO

	Henry - Schwyzer	Nuestra versión
3,10	ζωή	ζῴῃ Perna et Henry-Schwyzer nunc (t. III, *ed. maior*, página 363).
6,55-56	γνωσθήσεται· τὰ δ'	γνωσθήσεται τά τε Heigl[9].
9,61	ἀκούοι, τί	ἀκούοι. Τί sic interpunxi.
9,62	τοὺς ἄλλους	τοὺς ⟨δ'⟩ ἄλλους Kirchhoff[10].
9,63	ἀκούοι; μόνον	ἀκούοι, μόνον sic interpunxi.
9,63-64	μέγας.	μέγας; sic interpunxi.
9,80	οὐ γάρ, ᾗ ἐπαγγέλλει, τὸ ἔχειν, ὃ	οὐ γὰρ ᾗ ἐπαγγέλλοιτο, ἔχει ὃ Henry-Schwyzer nunc (t. III, *ed. minor, Addenda*).
10,32	λέγουσιν	ἕλκουσιν Theiler et Henry-Schwyzer nunc (t. III, *ed. maior*, pág. 365).

[9] Cf. mi art. de homenaje a Armstrong (citado en la nota anterior), págs. 147-148 (n. 24).

[10] Con esta sencilla enmienda y los correspondientes retoques de la puntuación, creo que es posible dar sentido a un pasaje difícil (cf. n. 100 de la traducción): el que creyera que medía mil codos pero no supiera cuánto es mil codos, creería algo imposible pero sin darse cuenta de que es imposible. El gnóstico —piensa Plotino— es víctima de una ilusión parecida.

	HENRY - SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
11,28	ἐκεῖνο, ἀλλ' ὡς	ἐκεῖνο ἄλλως SLEEMAN [11].
12,6	κινηθῆναι,	κινηθῆναι ⟨καὶ⟩ HEIGL et HENRY-SCHWYZER nunc (t. III, *ed. maior,* pág. 365).
12,11	καὶ κόσμου ἐκείνου	κἀκ κόσμου ἐκείνου conieci.
14,9	οἳ	οἷς Q.
17,18	τοσούτῳ	τοσοῦτον HEIGL.
17,52	ὡς	ὥς KIRCHHOFF et HENRY-SCHWYZER nunc (t. III, *ed. maior,* pág. 365).
17,53	προιόν τι	προσιόν τι HENRY - SCHWYZER nunc (t. III, *ed. maior,* página 365).

[11] Quito, además, la interrogación de la lín. 27.

1 Por lo tanto, puesto que la naturaleza simple del Bien se nos ha manifestado además como primera[1] —pues todo lo no primero no es simple— y como algo que no posee nada en sí mismo, sino como una sola cosa, y puesto que la naturaleza del llamado Uno es la misma[2] —pues tampoco ésta es otra cosa y luego Uno, y este Uno tampoco es otra cosa y luego Bien—, siempre que digamos «el Uno» y siempre que digamos «el Bien», hay que pensar que su naturaleza es la misma, y que la llamamos «una» no tratando de predicar nada de ella, sino tratando de mostrárnosla a nosotros mismos como podemos[3]; que la llamamos «el Primero» por esta razón, porque es algo simplicísimo, y «el Autosuficiente», porque no consta de varios componentes; si no, dependería de sus componentes; y que decimos que no está en otro, porque todo lo que está en otro, también proviene de otro[4]. Si, pues, tampoco proviene de otro, ni está en otro ni es ningún compuesto, síguese forzosamente que no hay nada por encima de él.

No debemos, por tanto, recurrir a otros principios, sino colocar a éste el primero; luego, después de él, a la Inteligencia y al Inteligente primario, y luego, después de la Inteligencia, al Alma —éste es, efectivamente, el orden conforme a naturaleza—, y no postular

[1] Cf. V 5, 12-13.
[2] Cf. V 5, 4-11, e *Introd. gen.*, secc. 20, 3.º.
[3] Cf. V 5, 6, 25-26; VI 9, 5, 38-41.
[4] Según el principio establecido en V 5, 9, 1-10.

en el mundo inteligible ni más ni menos que éstos. porque si postulan menos, habrán de identificar o el Alma con la Inteligencia o la Inteligencia con el Primero. Ahora bien, que son distintos entre sí, ha sido demostrado de muchas maneras[5]. Pero ahora nos queda por examinar si son más de los tres dichos[6].

Pues bien, ¿qué otras naturalezas puede haber además aquéllas? No cabe hallar Principio alguno más simple que el Principio de todas las cosas tal cual lo hemos descrito, y ninguno que esté por encima de él. En verdad que no irán a decir que hay un Principio en potencia y otro en acto[7]. Porque en las cosas que están en acto y son inmateriales, sería ridículo multiplicar naturalezas distinguiendo lo que está en potencia de lo que está en acto[8]. Pero ni siquiera en las siguientes a ésas[9].

---

[5] Es decir, desde muchos puntos de vista (mejor que «en muchos pasajes»), ante todo en los tres tratados anteriores de la tetralogía, pero también en tratados anteriores, *e. g.*, I 6, V 1, V 2, V 6, VI 9 y, por lo que respecta a la distinción entre el Uno-Bien y la Inteligencia y entre la Inteligencia y el Alma, en V 4 y V 9, 3-4, respectivamente.

[6] Para ésta y la siguiente frase, adopto la puntuación de la ed. de BEUTLER-THEILER, que me parece mucho más natural.

[7] Ésta y las siguientes no son distinciones que Plotino atribuya a los gnósticos, sino distinciones especulativas que él traza por propia cuenta según esquemas mentales de la filosofía griega. Por otra parte, sin embargo, no las traza en el vacío, sino tomando pie del sistema del *Plērōma* tolemaico (cf. 6, 14-24, y las nn. 54 y sigs.). La presente distinción entre «un Principio en potencia» y «un Principio en acto» parece basarse en que Tolomeo hablaba del primer Eón, el Abismo, como «preprincipio» (IRENEO, *Adv. haereses* I 1, 1; cf. I 8, 5).

[8] Cf. II 5, 3 (cron. 25).

[9] Las cosas siguientes son las sensibles. Plotino no niega, desde luego, que la distinción «en potencia» y «en acto» se aplique a éstas. Lo que niega es que tal distinción pueda servir de base para multiplicar entidades. Un bloque de bronce, por ejemplo, es una sola entidad real, no una multiplicidad de

Tampoco cabe distinguir conceptualmente entre una cierta Inteligencia en una especie de callada quietud y otra en una especie de movimiento[10]. Porque ¿en qué consistiría la callada quietud de la Inteligencia, en qué el movimiento y en qué la prolación? ¿En qué la inoperancia de la una y la operación de la otra?[11]. La Inteligencia está como está, siempre en el mismo estado, sita en actividad estable. Mas el movimiento hacia ella y alrededor de ella, es ya tarea propia del Alma, y hay una Razón que va de la Inteligencia al Alma, haciendo al Alma intelectiva, no creando una nueva naturaleza intermedia entre la Inteligencia y el Alma[12].

De nuevo, tampoco hay que postular varias Inteligencias basándose en el supuesto de que la una piensa y la otra piensa que piensa[13] (y es que, aun en las inteligencias de acá[14], aunque una cosa es pensar y otra pensar que piensa, en todo caso es una sola intuición no inconsciente de sus propios actos[15]). Porque, en la Inteligencia verdadera, sería ridículo suponer tal

---

entidades, tantas cuantas son las que está en potencia de llegar a ser, que son infinitas.

10 Cf. 6, 19-20. Aquí *hēsychía* encierra la doble idea de «quietud» (opuesta a «movimiento») y «silencio» (opuesto a «prolación»). Ambos, silencio y quietud, caracterizan al Abismo del *Plērōma* tolemaico (IRENEO, *Adv. haereses* I 1, 1).

11 En Plotino, una sola y misma Inteligencia es, a la vez, «movimiento» (= «actividad») y «quietud» (= «estabilidad»), «silencio» (= «mera intuición») y «prolación» (= «autoconsciencia»); cf. V 3, 13, 24-28; V 5, 5, 23-28).

12 Cf. *infra*, 57-63.

13 En el sistema de Tolomeo no es fácil hallar base, ni siquiera aparente, para esta distinción. Para la distinción misma, cf. PROCLO, *Inst. Theol.*, proposición 168.

14 Es decir, en las humanas.

15 Plotino parece que quiere decir que, en la inteligencia humana, cabe distinguir conceptualmente, pero sólo conceptualmente, entre el acto de pensar y el de pensar que uno piensa.

dualidad[16]. Bien al contrario, la que piensa que piensa será absolutamente la mismísima que pensó. Si no, habrá dos Inteligencias: la que piense sin más y la que piense que piensa, siendo otra, y no esta misma, la que ya ha pensado[17].

Pero si dijeren que se distinguen conceptualmente[18], en primer lugar eso será renunciar a la multiplicidad de hipóstasis. En segundo lugar, hay que examinar si aun las distinciones conceptuales dan lugar a concebir una Inteligencia que se limite a pensar sin ser consciente de que piensa. Si tal inconsciencia se diera aun en los hombres mismos que controlan constantemente sus tendencias y pensamientos aunque no sean más que medianamente virtuosos, incurrirían en el reproche de insensatez. Pero como quiera que la Inteligencia verdadera se piensa a sí misma en sus pensamientos y su inteligible no está fuera de ella, sino que ella misma es a la vez su inteligible[19], forzosamente se posee a sí misma y se ve a sí misma en el acto de pensar. Mas al verse a sí misma, se ve no carente de pensamiento, sino pensando. Así que en su primer pensamiento poseerá, como una sola cosa, aun el pensamiento de que piensa; y así, allá no hay dualidad ni siquiera en virtud de una distinción conceptual. Y si de añadidura está siempre pensando lo que ella es, ¿qué lugar puede haber para el concepto que separe el pensar del pensar que piensa? Mas si sobre el segundo concepto,

---

16 Es decir, la dualidad de dos Inteligencias divinas realmente distintas.

17 Es decir, la inteligencia que se ha limitado a pensar será distinta y no la misma que la que piensa que piensa.

18 Nuevo paso: ahora se trata de dos Inteligencias divinas distintas sólo conceptualmente, no realmente como en la distinción anterior.

19 Según ha quedado establecido en V 5, 1-2 (*Introd. gen.*, seccs. 31-32).

el que enuncia que piensa que piensa, introdujera uno un tercer concepto, el que enuncie que piensa que piensa que piensa, el absurdo aparecerá aún más evidente. ¿Y por qué no proseguir así indefinidamente?

Pero si alguno supone que de la Inteligencia proviene la Razón y que luego de ésta, de la Razón en sí, se origina en el Alma una nueva razón, de manera que entre al Alma y la Inteligencia medie esta Razón en sí[20], con ello privará al Alma de su intelectividad, supuesto que ésta no tomará su razón de la Inteligencia, sino de esa otra Razón intermedia. Además, tendrá un simulacro de razón, pero no una razón. En suma, no conocerá a la Inteligencia ni pensará en absoluto intelectivamente.

Por lo tanto, en las cosas de allá no hay que pos- 2
tular ni más entidades que éstas ni distinciones conceptuales superfluas que no admiten sino una sola Inteligencia que se mantiene la misma en el mismo estado sin inclinarse en absoluto, emulando a su Padre en la medida en que le es posible. Hay que admitir, en cambio, que, de nuestra alma, una parte está siempre aplicada a las cosas de allá, otra vuelta a las de acá y otra en medio de ambas[21]. Porque ocurre que, como nuestra alma es una sola naturaleza en multitud de potencias, unas veces toda ella es transportada junto

[20] Plotino parece tomar pie para la concepción de esta hipotética «Razón» (*Lógos*) intermedia, del *Lógos* del sistema de Tolomeo, emitido por el *Noûs* e interpretado por Plotino como Inteligencia discursiva (cf. 6, 21).

[21] Asentados en el capítulo anterior los presupuestos teológicos de su propio sistema, Plotino pasa ahora a los antropológicos: en contraste con la concepción gnóstica de *tres naturalezas* (pneumática, psíquica e hílica) superpuestas en un mismo individuo (el individuo pneumático), él asienta su tesis del alma como *una sola naturaleza* en multitud de potencias reductibles a *tres niveles psíquicos* (intelectivo, racional y sensitivo-vegetativo). *Introd. gen.*, secc. 69.

con la parte mejor de sí y del Ser, pero otras la parte peor de ella, arrastrada hacia abajo, arrastra consigo la parte intermedia. Pues no sería justo que arrastrase consigo el alma entera[22]. Y ese percance le acontece al alma porque no se quedó en la región sublime, allí donde permanece el Alma que no es parte y de la que nosotros ya no somos parte[23], dando así al cuerpo mismo universal la posibilidad de recibir cuanto es capaz de recibir de ella, al par que ella misma se queda ociosamente, no gobernando por la reflexión ni rectificando cosa alguna, sino ordenando con potencia maravillosa merced a su contemplación centrada en quien es anterior a ella[24]. Porque cuanto más aplicada está a la contemplación, tanto mayor es su hermosura y su potencia. Y así, recibiendo de allá, da al siguiente; y como quien ilumina por siempre, así es iluminada.

3 Por siempre, pues, iluminada y poseyendo la luz perpetuamente, la transmite a las cosas siguientes; y éstas se mantienen siempre consistentes e irrigadas gracias a esa luz, y disfrutan de su porción de vida en la medida de su capacidad, como si, habiendo una hoguera situada en el medio, se calentaran aquéllos a los que les fuera posible[25]. Sin embargo, la hoguera tiene su medida. Pero, como quiera que existen potencias sin medida que no han quedado abolidas de entre los seres, ¿cómo es posible que existan, sí, pero que nin-

---

[22] El nivel intelectivo supradiscursivo no desciende jamás. *Introd. gen.*, secc. 74 y n. 169.

[23] El alma humana encarnada es un alma particularizada. *Introd. gen.*, secc. 73.

[24] *Introd. gen.*, secc. 42.

[25] A los presupuestos teológicos y antropológicos se suman ahora los cosmológicos: en contraste con la concepción gnóstica del «Límite» (*Hóros*) separador que se interpone como barrera entre el *Plērōma* y el cosmos, Plotino asienta su tesis de la continuidad entre el cosmos inteligible y el sensible con el Alma por mediadora.

guna cosa participe de ellas? No, sino que forzosamente cada cosa comunica además lo suyo propio a otra cosa[26], so pena de que el Bien no sea Bien, o de que la Inteligencia no sea Inteligencia o de que el Alma no sea tal, a no ser que, junto con la Vida primaria, haya además algo que viva con vida secundaria mientras exista el Viviente primario.

Fuerza es, por tanto, que las cosas existan todas a continuación las unas de las otras y por siempre, pero que las de segundo orden sean originadas por provenir de otras. No se originaron[27], por tanto, sino que estaban y estarán originándose cuantas llamamos «originadas». Y tampoco perecerán fuera de cuantas constan de componentes en que disolverse[28]. Pero lo que no tiene en qué disolverse, tampoco perecerá. Y si alguno dijera que se disolverá en materia, ¿por qué no añade que también la materia se disolverá? Pero si dijere que también la materia se disolverá, le preguntaremos: ¿qué forzosidad había de que se originase? Y si respondieren que la materia era una secuela forzosa, la misma forzosidad persiste también ahora. Pero si la materia va a quedarse abandonada y sola, las realidades divinas no estarán por doquier, sino en una zona delimitada y separadas como por una muralla[29]. Ahora bien, si esto es imposible, la materia será iluminada.

---

26 Alusión a la teoría de las dos actividades y a la de la productividad de lo perfecto (*Introd. gen.*, secc. 16, 1.º y 2.º).

27 Es decir, no se originaron en un momento dado, como ocurre en el esquema gnóstico, a consecuencia de un percance en el *Plērōma.* El mundo sensible es eterno en el sentido de sin principio ni fin, pero perpetuamente deveniente (II 4, 5, 27; III 7, 6, 38-42).

28 Las del mundo sublunar (tesis de II 1).

29 Alusión al «Límite» gnóstico (*supra,* n. 25). Para Plotino, las Hipóstasis divinas son omnipresentes (VI 4-5).

4 Mas si dijeren que el Alma ha creado a consecuencia de algo así como una «pérdida de alas»[30], no es el Alma del universo la que sufre esta pérdida. Pero si, hablando por sí mismos[31], dijeren que ha creado a consecuencia de una «caída», que nos digan la causa de esa caída[32]. ¿Y cuándo cayó? Porque si cayó desde la eternidad, permanece caída según su propio relato. Pero si la caída tuvo comienzo, ¿por qué no antes? Pero nosotros decimos que no es una inclinación la que crea, antes bien una no inclinación[33]. Pero si se inclinó, evidentemente fue por haberse olvidado de las cosas de allá. Pero si se olvidó, ¿cómo es que crea? ¿Dónde se inspira para crear sino en lo que vio allá? Ahora bien, si crea porque se acuerda de las cosas de allá, es que no se inclinó en absoluto. Porque aun suponiendo que las contenga borrosamente, no por eso deja de inclinarse más hacia allá a fin de no verlas borrosamente[34]. Porque si guardaba un recuerdo por vago

---

30 Plotino no atribuye a los gnósticos la idea de una «pérdida de alas», como a veces se cree (excepción notable: THEILER, n. a 4, 3), sino la de un percance asemejable a la «pérdida de alas» del *Fedro* platónico (246 c). Cf. n. sig.

31 Con estas palabras, Plotino da a entender que, propiamente, los gnósticos hablaban de «caída» (*sphálma*), no de «pérdida de alas». Sobre la «caída», cf. F.-M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, París, 1947, págs. 382-383 y 434-435. Plotino volverá sobre el tema en 10, 19 ss.

32 Los gnósticos, sin embargo, eran muy claros al explicar la causa de la caída de Sofía (que Plotino asimila a su Alma universal), aunque no todos la explicaran del mismo modo (para Tolomeo, cf. IRENEO, *Adv. haereses* I 2, 2-3), pero Plotino no hizo grandes esfuerzos por entenderlos.

33 Para la sintaxis e interpretación de esta frase, cf. *Helmantica* 28 (1977), 251. Para Plotino, la causa creadora es una inclinación del Alma pero de signo contrario, como explica a continuación; cf. 2, 15.

34 Para la sintaxis y puntuación, cf., de nuevo, *Helmantica*

que fuera, ¿por qué no habría preferido retornar allá? ¿Pues qué ventaja calculó que se le seguiría de crear el cosmos? Decir que para adquirir honra, sería ridículo y propio de quienes transponen motivos tomados de los escultores de acá[35]. En efecto, si el Alma creara en virtud de un raciocinio y el crear no fuera inherente a su naturaleza ni fuera la suya la potencia creadora, ¿cómo habría creado este cosmos? ¿Y cuándo lo va a destruir? Porque si se arrepintió de haberlo creado, ¿a qué aguarda?[36]. Pero si no se ha arrepentido todavía, tampoco se arrepentirá en adelante, una vez que está ya acostumbrada y se ha vuelto más benévola con el tiempo. Mas si está aguardando a las almas particulares[37], ya no debieran éstas volver a encarnarse en adelante tras haber probado los males de acá en su anterior encarnación. Así que habrían dejado ya de acudir.

Tampoco hay que admitir que este cosmos se haya originado malamente porque haya en él muchas cosas desagradables. Esta pretensión es propia de quienes lo sobreestiman en demasía, si pretenden que sea el mismo que el inteligible y no una imagen de aquél[38]. Eso sí, ¿qué otra imagen de aquél habría salido más bella? ¿Qué otro fuego habría sido mejor imagen del

---

28 (1977), 251-252. HENRY-SCHWYZER adoptan ahora una puntuación parecida (t. III, *ed. minor, Addenda*).

[35] Sobre este pasaje puede verse A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, vol. II, pág. 375, y *Gregorianum* 55 (1974), 28 y nn. 103-104; por otra parte, cf. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1981, pág. 291 (n. 86).

[36] Cf. II 1, 4, 30-31.

[37] Alusión, al parecer, a la doctrina gnóstica de que la consumación final o aniquilamiento de la materia por el fuego tendrá lugar una vez que los pneumáticos hayan entrado en el *Plērōma* y las almas justas de los psíquicos hayan pasado al lugar de la «Mediedad» u octavo cielo (IRENEO, *Adv. haereses* I 7, 1).

[38] Idea ya desarrollada en un tratado de la misma tetralogía (V 8, 8).

Fuego de allá que el fuego de acá? ¿Qué otra tierra fuera de ésta después de la Tierra de allá? ¿Qué esfera más exacta, más augusta, más regular en su movimiento después de aquella circuninclusión del cosmos inteligible en sí mismo?[39]. ¿Qué otro sol, después del inteligible, preferible a éste visible?

5 ¡Pero que teniendo ellos un cuerpo cual el que tienen los hombres, que teniendo concupiscencia, penas e iras, no desestimen su propia capacidad, antes digan que a ellos les es dado tener contacto con lo inteligible[40], pero que en el sol no se da una capacidad más impasible, más en orden y más inalterable que la de ellos[41], y que no posee una sabiduría más alta que la de nosotros, los recién nacidos, los que nos vemos impedidos por tamaños engaños de alcanzar la verdad! Y que no digan que su propia alma y aun la de los hombres más viles es inmortal y divina, pero que el cielo todo y los astros que hay en él no tienen parte en el alma inmortal pese a que constan de elementos mucho más nobles y puros[42], cuando están viendo el buen orden, la buena configuración y la regularidad que reina allá y cuando son ellos más que nadie quie-

---

[39] Cf. V 1, 8, 20-22: la esfera de Parménides representa la segunda Hipóstasis en cuanto inclusiva de toda la realidad inteligible.

[40] Alusión a la arrogante pretensión de los gnósticos de ser poseedores en exclusiva de una *gnôsis* perfecta (*infra,* 13, 10; 15, 23). Plotino interpreta por «lo inteligible» lo que los gnósticos llamaban el *Plērōma* (*infra,* n. 54).

[41] Cf. IV 8, 2, 38-53. El tema de los astros reaparece una y otra vez en II 9 como uno de los puntos de fricción más fuertes entre Plotino y los gnósticos. Para el primero son seres vivos, intelectivos, inmortales, divinos y muy superiores al hombre; para los segundos son obra del Demiurgo, que, a su vez, es un ser de orden *psíquico,* inferior a los gnósticos, que poseen un elemento *pneumático.*

[42] Tesis de II 1, 6-8.

nes denuncian el desorden que reina acá en la tierra. ¡Como si el alma inmortal hubiera escogido de propósito el peor lugar[43] y hubiera optado por retirarse del mejor en favor del alma mortal!

Tampoco es razonable la introducción por su parte de esta otra alma que suponen estar compuesta de los elementos[44]. Porque ¿cómo puede tener vida alguna lo constituido por los elementos? La combinación de éstos produce o calor, o frío o una mezcla de ambos, o sequedad, o humedad o una mezcla de ambas. ¿Y cómo puede servir de cohesión a los cuatro elementos, si ha nacido después de ellos como resultado de ellos? Mas cuando a esa combinación le añaden percepción, deliberación y mil cosas más, ¿qué decir a esto?

Pero como no sienten respeto por esta creación ni por la tierra de acá, dicen que hay una «tierra nueva» reservada para ellos[45], a la que han de partir de acá.

---

[43] Es decir, el sublunar, en que habitan los hombres.

[44] Alusión, al parecer, a lo que los valentinianos llamaban «alma térrea, material, irracional y de la misma sustancia que la de las bestias» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Excerpta ex Theodoto* 50, 1, ed. SAGNARD), llamada también «cuerpo psíquico» (*ibid.* 2, 1), que sirve de sustrato al alma psíquica (*ibid.* 51, 1): «le añaden percepción, deliberación y mil cosas más» (22-23), es decir, a ese sustrato que es el alma irracional le añaden el alma psíquica, que es racional.

[45] Con la expresión «tierra nueva», tomada del *Apocalipsis* (21, 1) e idéntica, al parecer, a la «tierra extranjera» de 11, 11-12, los gnósticos designaban a la Ogdóada extrapleromática, nombre local y personal a la vez (SAGNARD, *La gnose*, págs. 174-175): como nombre local, designa al octavo cielo o «lugar de la Mediedad» (*supra*, n. 37), y como nombre personal, a Sofía inferior, Madre del Demiurgo y de los pneumáticos, que reside en ese lugar. Allí descansarán también los pneumáticos antes de retornar al *Plērōma* y allí residirán definitivamente las almas justas de los psíquicos (*Excerpta ex Theodoto* 63-64). En el *Anónimo Bruciano* (trad. inglesa de A. BAYNES, pág. 136) la «tierra nueva» es designada también con los nombres de «cosmos» (cf. de nuevo *Apocalipsis, ibid.*, «cielo nuevo»), «ciudad» y «Jerusa-

Y la identifican con el plan racional del cosmos. Sin embargo, ¿qué falta les hace a ellos instalarse allá, en el modelo de un cosmos que aborrecen? Y ese modelo, ¿de dónde surgió? Porque éste surgió, según ellos, cuando el autor del modelo estaba ya inclinado a las cosas de acá. Pues bien, si el autor mismo tenía tanto interés en crear otro cosmos tras el cosmos inteligible que posee —¿y por qué había de tenerlo?— y si hizo el modelo antes que este cosmos, ¿para qué lo hizo?

—Para salvaguarda de las almas.

—Entonces, ¿cómo es que no se salvaguardaron?[46]. Así que surgió en balde. Pero si lo hizo después que este cosmos sacando de este cosmos la forma tras despojarlo de la materia, bastábales esta experiencia a las almas experimentadas para salvaguardarse. Pero si lo que pretenden es haber recibido en sus almas la Forma del cosmos, ¿en qué está la novedad de la teoría?[47].

6 ¿Qué necesidad hay de mencionar los otros fundamentos[48] que introducen: «exilios», «trasuntos» y «arrepentimientos»?[49]. Porque si dan este nombre[50] a los

lén». De ahí lo que sospecho que es una confusión de Plotino: que los gnósticos identificaban la «tierra nueva» con el plan racional del cosmos. De ahí también su incertidumbre de si ese supuesto plan racional es anterior o posterior al cosmos sensible.

[46] Adopto una puntuación distinta de la de Henry-Schwyzer.

[47] Si lo que quieren decir (pero sin duda no era eso lo que querían decir) es que el alma humana es capaz de captar por la reminiscencia la Forma inteligible del cosmos sensible, ¿en qué está la novedad de esta teoría? Sólo en el lenguaje. Con esto, Plotino prepara el terreno para la sección siguiente.

[48] Aquí *hypostáseis* no significa «realidades», «entidades» y mucho menos «Hipóstasis» (= Eones), sino «fundamentos», dicho con ironía. La metáfora del edificio está sugerida, ya que no explícita: los gnósticos pretenden edificar un sistema original basándose en fundamentos tan frágiles como son la novedad del lenguaje y la innovación doctrinal.

[49] Se trata de vocablos bíblicos (*paroíkēsis, antítypos* y *metánoia*), lo mismo que «tierra nueva», que a Plotino le sue-

sentimientos del alma cuando está arrepentida, y el de «trasuntos» cuando contempla unas como imágenes de los Seres, pero no todavía los Seres mismos, eso es propio de quienes usan palabras nuevas como fundamentación del sistema de su propia escuela. Porque forjan estos vocablos como si no tuvieran contacto con la lengua tradicional griega, siendo así que los Griegos, que conocían el tema y lo conocían claramente, hablan sin pretensiones de salir de la cueva y de subir y avanzar poco a poco, más y más, hacia una contemplación más verdadera[51]. Porque, en general, algunas de sus doctrinas están tomadas por ellos de Platón, mientras que otras, cuantas innovan para establecer una filosofía propia, éstas es cosa averiguada que están fuera de la verdad[52].

En efecto, los juicios, los ríos del Hades y las reencarnaciones provienen de aquél[53]. Asimismo, el crear

---

nan extraños, en vez de los tradicionales *phygḗ*, *eikṓn* y *epistrophḗ*. Más importante que la constatación de que esos términos aparecen en el *Anónimo Bruciano* y en la *Revelación de Zostriano*, es el hecho de que Plotino ve en ellos un disfraz de la vieja doctrina helénica (*infra*, n. 51) de la caída y retorno del alma humana (aquí no se trata de Sofía).

[50] Es decir, el nombre de «arrepentimientos». Atención a la sintaxis: el plural neutro *taûta* es predicativo y, aunque atraído al género de *páthē*, es anafórico de *metanoías*.

[51] Alusión a la alegoría de la cueva platónica (*República* 514 a-520 d), pero también a otros griegos, como se ve por el plural, tales como Heráclito y Empédocles, a la luz de IV 8, 1. Esto confirma que Plotino piensa, en esta sección (6, 1-10), en el alma humana, no en Sofía (*supra*, n. 49).

[52] Las innovaciones antihelénicas y no verdaderas son las tesis cósmicas enumeradas al final del capítulo (58-62); las restantes, según nuestro autor, están tomadas de Platón: unas veces, bien reproducidas (38-43), otras, enmascaradas bajo lenguaje no tradicional (1-10), y otras, mal interpretadas y falseadas (14-36).

[53] Sobre este pasaje puede verse A. ORBE, *Cristología gnóstica*, vol. II, Madrid (B. A. C.), págs. 576-577.

una multiplicidad en los inteligibles[54] —el Ente, la Inteligencia, el Demiurgo como distinto de ella y el Alma— está tomado de lo dicho en el *Timeo*[55]. Porque habiendo dicho Platón: «del mismo modo, pues, que la Inteligencia contempla las Ideas contenidas en el Viviente esencial, así también el Hacedor de este universo discurrió que éste contuviera otras tantas», ellos[56], no comprendiendo el sentido, supusieron que hay una Inteligencia en callada quietud que contiene en sí todos los Seres, otra Inteligencia contemplativa distinta de aquélla y otra discursiva. Pero a menudo, para ellos, en vez de la Inteligencia discursiva, es el Alma la que crea, y piensan que éste[57] es, según Platón, el Demiurgo, estando lejos de saber quién es el Demiurgo[58]. Y, en general, falsean la naturaleza de la actividad demiúrgica, así como otras muchas doctrinas de aquél. Además[59], desacreditan las opiniones de este varón, como si ellos sí hubieran entendido a fondo la naturaleza inteligible, pero no aquél ni los demás va-

---

54 En el *Plērōma*, en terminología gnóstica (*supra*, n. 40).

55 En mi art. de homenaje a A. H. Armstrong he tratado de hacer ver con cierto detalle que Plotino está pensando en el *Plērōma* del valentiniano Tolomeo. Pero Tolomeo no apelaba a la autoridad de Platón, sino a la Escritura, sobre todo al prólogo del evangelio de San Juan (IRENEO, I 8, 5).

56 Para la puntuación y sintaxis, cf. *Helmantica* 28 (1977), 252 (puntuación adoptada ahora por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. minor*, *Addenda*).

57 Es decir, el Alma (sobra el paréntesis de HENRY-SCHWYZER, 21-22): *toûton*, aunque atraído al género de *Dēmiourgón*, se refiere al Alma (cf. *supra*, n. 50). Sobre el Alma (*i. e.*, la Sofía inferior) como Demiurgo, cf. *infra*, nn. 70 y 117. Es posible que los gnósticos apelaran a Platón en discusiones orales con Plotino y arguyendo *ad hominem*.

58 Para Plotino, el verdadero Demiurgo es la Inteligencia (*Introd. gen.*, secc. 57 y n. 129).

59 Separo esta frase de la anterior por un punto, porque expresa una nueva acusación.

rones bienaventurados[60]. Además, creen que con dar nombres a una multiplicidad de inteligibles, van a dar la impresión de haber averiguado la verdad exacta, cuando con esa misma multiplicidad reducen la naturaleza inteligible a semejanza de la sensible e inferior[61], siendo así que allá debiéramos aspirar al mínimo número posible y, devolviendo todas las cosas a lo que sigue al Primero[62], quedar libres, dado que aquél[63] es todas las cosas: la Inteligencia primera, la Esencia y cuanto además hay de noble a continuación de la naturaleza primera.

La especie de alma hay que colocarla en tercer lugar[64]; pero hay que rastrear las diferencias de almas en afecciones o en naturaleza[65], sin escarnecer en absoluto a los varones divinos, sino recibiendo amablemente su legado como más antiguos que son y tomando de ellos lo que hay de acertado en sus doctrinas: la inmortalidad del alma, el mundo inteligible, el Dios primero, el deber del alma de rehuir el trato con el cuerpo, su separación del mismo y su huida del devenir a la Esencia. Porque hacen muy bien cuando exponen claramente estas doctrinas tal como están en Platón.

Y no llevamos a mal cuando dicen que discrepan de cualesquiera doctrinas. Pero que no traten de fundamentar sus propias tesis ante sus oyentes recurriendo al escarnio y al insulto a los griegos, sino que justifi-

---

60 Cf. *Vida* 16, 8-9.

61 Alusión a la multitud de Eones del *Plērōma* tolemaico sobreañadidos a la Tétrada fundamental (*Abismo, Nous, Logos, Anthropos*).

62 La Inteligencia.

63 Es decir, el siguiente al Primero.

64 No en cuarto lugar, como hace Tolomeo según la interpretación de Plotino, que ve el Alma en la cuarta pareja (*Ánthrōpos-Ekklēsía* [6, 15]).

65 Anticipo del tema (que se abordará en el cap. 7) de las diferencias entre el Alma universal y las almas particulares.

quen por sí mismas cuantas opiniones les plugo expresar como propias contra la opinión de aquéllos, exponiendo las opiniones mismas, las propias, con amabilidad y como cumple a un filósofo, y aquellas que impugnan, con equidad, andando a la mira de la verdad y no a la caza de una celebridad lograda a costa de criticar a varones reputados de antiguo como buenos por varones nada vulgares, alardeando de ser mejores que aquéllos. Porque, concretamente, la doctrina propuesta por los antiguos acerca de los inteligibles es muy superior y está expuesta doctamente; y así, los que no estén engañados con el engaño difundido entre los hombres fácilmente distinguirán las doctrinas posteriormente tomadas de aquéllos por éstos, pero recargadas de ciertas añadiduras nada convenientes [66], de aquellas otras en las que éstos prefieren llevar la contraria introduciendo generaciones y destrucciones completas [67], vituperando este universo, echando en cara al alma su consorcio con el cuerpo [68], criticando al Gobernante de este universo [69], reduciendo al Demiurgo a identidad con el Alma [70] y achacándole las mismas pasiones que a los particulares [71].

---

66 La multitud de Eones a que aludió antes (6, 28-31). *Supra*, n. 61.

67 *I. e.*, generaciones y destrucciones completas del cosmos.

68 Cf. *infra*, cap. 18.

69 *I. e.*, al Demiurgo. Cf. el título de II 9, en *Vida* 24, 56-57.

70 *Supra*, 21-24. Plotino quiere decir que rebajan al Demiurgo (= propiamente, la segunda Hipóstasis) al nivel no ya de tercera Hipóstasis (6, 15), sino de cuarta (21-24) y aun a nivel de Alma inferior (la Sofía-Demiurgo de los gnósticos: *infra*, n. 117). El uso de los vocablos «Alma» y «Demiurgo» en II 9 es oscilante, pero el sentido suele aparecer claro por el contexto: «Alma» puede referirse al Alma (superior o inferior) del sistema plotiniano, o a la cuarta pareja del *Plērōma* tolemaico (en 6, 15), o a Sofía (superior o inferior); «Demiurgo» puede referirse o al Demiurgo plotiniano (segunda Hipóstasis), o al *Lógos* tolemaico (en 6, 15), o a Sofía-Demiurgo (Sofía inferior),

7 Pues bien, ya hemos dicho que el cosmos de acá ni tuvo comienzo ni tendrá fin, sino que también él existe por siempre mientras existan las cosas de allá[72]. Por otra parte, que el consorcio de nuestra alma con el cuerpo no es ventajoso para el alma, está dicho antes que por éstos[73]. Pero juzgar del Alma del universo por la nuestra, es algo así como si uno, teniendo en cuenta al gremio de los alfareros o de los broncistas en una ciudad bien gobernada, criticara a toda la ciudad. No, sino que hay que tener en cuenta las diferencias del Alma universal en el modo de gobernar: su modo de gobernar no es el mismo que el de la nuestra, y no está atada. Porque amén de otras mil diferencias mencionadas en otra parte[74], habría que reflexionar también sobre lo siguiente: que nosotros quedamos atados por el cuerpo cuando ya el cuerpo ha quedado convertido en atadura. Porque tratándose del Alma universal, la naturaleza del cuerpo ata consigo cuanto rodea no sin estar ya atada ella[75], pero el Alma misma del universo no puede ser atada por los seres atados por ella. Porque quien manda es ella. Por eso tampoco se ve afectada por ellos. Nosotros, en cambio, no mandamos en éstos.

Ahora bien, toda la parte del Alma universal que está orientada a lo divino transcendente permanece inmune y libre de obstáculos; mas toda la parte de aquélla que da vida al cuerpo no por eso asimila nada de él. Por-

o al Demiurgo gnóstico, hijo de la anterior y mero instrumento de su actividad demiúrgica.

71 Las «pasiones» de las que aquí se habla no son, a mi juicio, las del Demiurgo gnóstico (11, 21-22: vanagloria, jactancia, osadía), sino las de Sofía, incluida su «caída».

72 Vuelta al tema de II 9, 3 (cf. V 8, 12, 22-25).

73 Por Platón (*infra*, n. 144).

74 Sobre todo, en IV 8 (cron. 6) y en IV 3, 9-18 (cron. 27).

75 Alusión al *Timeo* (36 d-e): el cuerpo cósmico queda sujeto al Alma del cosmos y envuelto por ella.

que, en general, el ser que existe en otro recibe por fuerza la afección de ese otro, pero él mismo ya no comunica a aquel otro su propia afección cuando el otro posee una vida propia, lo mismo que si un vástago es injertado en un patrón, comparte las afecciones del patrón en que está injertado; pero si el vástago mismo se seca, no por eso impide al patrón poseer su propia vida[76]. Porque tampoco se extingue el fuego universal porque se extinga el fuego que hay en ti; y, de hecho, aunque pereciera el fuego universal, no por eso sufriría detrimento alguno el Alma del universo, sino sólo su organismo; y si fuera posible que de los restos surgiera algún cosmos, nada le importaría al Alma del universo[77].

Es que tampoco hay paridad entre el organismo del universo y el de cada animal individual: allá el organismo como que se difunde mandando detenerse, mientras que acá, cual si las partes trataran de evadirse, están atadas a sus puestos con una segunda atadura; allá, en cambio, no tienen a dónde huir[78]. Así pues, no es preciso que el Alma ni las retenga dentro ni las empuje adentro presionándolas desde fuera, sino que se quedan donde quiso su naturaleza desde el principio mismo. Ahora bien, cuando alguna de ellas se mueve conforme a naturaleza, aquellas otras para las que ese movimiento es antinatural, se ven perjudicadas; pero las primeras se mueven perfectamente como par-

---

76 La imagen del injerto aparece también en SAN PABLO (*Rom.* 11, 23-25), seguido de los gnósticos (*Excerpta ex Theodoto* 56, 4); pero los contextos son distintos, como lo son los sentidos.

77 Plotino parece tener presente la teoría estoica de la conflagración universal (*ekpýrōsis*), seguida de la restauración (*apokatástasis*).

78 Nótese la metáfora militar: «mandando detenerse», «evadirse», «atadas a sus puestos», «huir».

tes del conjunto; las otras, en cambio, son destruidas porque no pueden aguantar el buen orden del conjunto. Es como si, mientras un amplio coro evoluciona ordenadamente, en medio de su marcha una tortuga fuera pillada y pisoteada porque no puede esquivar el buen orden del coro; y, sin embargo, si ella misma se coordinase con aquel orden, tampoco ella sufriría daño alguno por parte de los danzantes.

Preguntar por qué el Alma creó el cosmos, es lo 8
mismo que preguntar por qué hay alma y por qué creó el Demiurgo[79]. En primer lugar, es una pregunta propia de quienes suponen que lo eterno tuvo comienzo. En segundo lugar, piensan que el Demiurgo ha llegado a ser causa de la creación volviéndose de un estado a otro y cambiando. Es, pues, preciso enseñarles, si se avienen graciosamente a ello, cuál sea la naturaleza de estos seres, de modo que dejen de lanzar los denuestos que lanzan a la ligera contra los seres estimables, en vez de mostrarles el profundo respeto que debieran. Es que tampoco puede haber razón para criticar el gobierno del universo, un gobierno que, en primer lugar, hace ostensible la grandeza de la naturaleza inteligible. Porque si el universo procedió a vivir de tal manera que no posea una vida desarticulada cual la de los animalejos que hay en él, que se crían constantemente de día y de noche por la abundancia de vida que hay en él, sino que es una vida coherente, transparente, abundante y omnipresente, manifestativa de una sabiduría inmensa, ¿cómo no calificarlo de imagen transparente y bella de los dioses inteligibles?[80]. Mas si, por ser copia, no es el original, esto mismo cuadra con su naturaleza; si no, ya no sería copia. Pero

[79] Plotino quiere decir que huelga la pregunta, dada la espontaneidad creativa del Demiurgo y del Alma (*Introd. gen.*, seccs. 42-43 y 58-59).

[80] Cf. *Timeo* 37 c 6-7 y 92 c 7.

que sea una copia disconforme, es falso. No se le ha escatimado nada de cuanto una bella imagen natural era capaz de poseer. Y es que la copia debía existir forzosamente, y no como resultado del raciocinio o del artificio. En efecto, el Ser inteligible no podía ser el último, ya que su actividad debía ser doble: una dentro de sí mismo y otra dirigida a otro [81]. De donde tenía que existir algo tras de aquél, ya que lo único por debajo de lo cual ya no existe nada es aquello que es lo más impotente de todo. Allá, en cambio, cunde una potencia maravillosa; así que creó. Si, pues, existe otro mundo mejor que éste, ¿cuál es? Pero si éste existe forzosamente y no hay otro, éste es el que guarda un trasunto de aquél.

Pues bien, la tierra toda está llena de vivientes variados e inmortales, y todo, de la tierra al cielo, está repleto de ellos. Mas los astros, tanto los de las esferas inferiores como los del cielo más elevado, ¿qué razón hay para que no sean dioses, si se mueven tan ordenadamente y giran tan concertadamente? ¿Pues por qué no han de poseer virtud o qué les impide adquirir virtud? Porque la verdad es que allá no existen las causas que hacen malos a los de acá, ni la maldad del cuerpo, tan sujeta a molestias como causa de ellas. ¿Y qué razón hay para que no entiendan en ocio eterno y aprehendan intelectivamente a Dios y a los restantes dioses inteligibles, sino que nuestra sabiduría aventaje a la de los de allá? [82]. ¿Quién que no se haya vuelto loco puede tolerar esto? En efecto, si las almas vinieron acá compelidas por el Alma del universo, ¿cómo pueden ser mejores las compelidas? [83]. Porque, en las al-

---

[81] Nueva alusión a la teoría de las dos actividades (*supra*, n. 26).

[82] *Supra*, n. 41, y II 3, n. 19.

[83] Las almas particulares bajan compelidas por el Alma del

mas, quien prevaleció es mejor. Pero si vinieron de buen grado, ¿por qué criticáis el mundo al que vinisteis de buen grado, cuando da además la posibilidad de liberarse si alguno no está a gusto?[84]. Pero si además este universo es tal que es posible alcanzar en él aun la sabiduría y, morando acá, vivir conforme a las cosas de allá, ¿no es esto una prueba de su dependencia de las cosas de allá?

9 Mas si alguno echa en cara riquezas y pobrezas, o sea, la desigual participación de todos en ellas, en primer lugar desconoce que el virtuoso no busca la igualdad en estas cosas y que no cree que los opulentos aventajen en nada ni los potentados a los particulares. No, sino que tal afán se lo deja a otros, y sabe muy bien que la vida de acá es de dos clases[85]: la de los virtuosos y la de la mayoría de los hombres; la de los virtuosos aspira al ideal supremo, a lo alto; la de los hombres corrientes es a su vez de dos clases: la de quien, acordándose de la virtud, tiene alguna parte en el bien, y la del vulgo vil, que es algo así como el manufacturero de los productos necesarios a los más dignos.

Por otra parte, si alguien comete homicidio o si por flaqueza se deja vencer por los placeres, ¿qué hay de extraño en que delinca no la inteligencia, sino las almas

---

universo, *i. e.*, «en calidad de miembros de Sofía» (10, 22 y n. 106).

[84] Alusión al suicidio. Cf. 9, 16-17 y n. 6 a la introd. a I 9.

[85] Como la segunda clase se subdivide en dos, resultan en total tres. Es posible que Plotino trate de oponer esta división tripartita a la también tripartita de los valentinianos, basada en la existencia de tres razas originarias o «castas»: la de los *pneumáticos* (representada por Set) está salvada por naturaleza; la de los *psíquicos* (representada por Abel) se salva o se pierde según la elección de su libre albedrío; la de los *hílicos* (representada por Caín) está perdida por naturaleza (IRENEO, *Adv. haereses* I 7, 5; cf. *Excerpta ex Theodoto* 54-57).

a modo de niños impúberes?[86]. Y si el mundo es una palestra de vencedores y vencidos, ¿no es verdad que aun por este concepto es una obra sin tacha?[87]. Mas si sufres injusticia, ¿qué supone de terrible para un inmortal? Y si te dan muerte, tienes lo que quieres. Pero si ya ahora tienes motivos de reproches, nada te fuerza a ser ciudadano de este mundo[88]. Además, se está de acuerdo en que en este mundo se hace justicia y se castiga. Entonces, ¿con qué derecho se reprocha a una ciudad que da a cada cual su merecido? En ella la virtud es honrada y el vicio recibe el deshonor que le corresponde, y no ya estatuas de dioses, sino los dioses en persona, vigilando desde arriba, ellos que, según el poeta[89], «fácilmente han de eludir» las inculpaciones de los hombres, todo lo regulan de principio a fin asignando a cada cual el destino que le corresponde en el ciclo de vidas consecuentemente con los actos antecedentes. Quien desconozca esta correspondencia, es uno de esos hombres un tanto atolondrados, pues se comporta como un rústico en materia de cosas divinas.

Es menester, eso sí, esforzarse por llegar a ser lo más perfecto, pero no creerse el único capaz de llegar a ser perfecto[90] —en ese caso aún no se es perfecto—, sino pensar que también hay otros hombres perfectos y que hay además démones buenos y, mucho más, dioses buenos, tanto los que moran en el mundo de

---

[86] Cf. I 1, 12, 1-12.

[87] Para la imagen de la palestra, cf. III 2, 8, 16-26.

[88] *Supra*, n. 84. Cf. *Excerpta ex Theodoto* 54, 3.

[89] Hasta la fecha no se ha logrado averiguar la identidad del poeta aludido.

[90] Cf. IRENEO, I 6, 4: «se sobreexaltan a sí mismos reservándose el título de 'perfectos' y el de 'semilla de elección'»; *ibid.* 13, 6: «proclamándose a sí mismos 'perfectos'». El tema del espíritu de casta de los gnósticos con su consiguiente complejo de superioridad reaparece en II 9 una y otra vez.

acá y miran al de allá como principalmente el Jefe de este universo[91], un Alma beatísima; y de ahí pasar ya a entonar himnos a los dioses inteligibles y ya por encima de todos al gran Rey de allá[92], aunque manifestando su grandeza principalmente en la multiplicidad de los dioses[93]. Porque esto es propio de quienes conocen la potencia de Dios: no el condensar la divinidad en unidad, sino el mostrarla tan múltiple como la muestra él mismo cuando, permaneciendo el que es, crea una multiplicidad de dioses que dependen todos de él, existen por aquél y provienen de aquél. Pero también el cosmos de acá existe por aquél y mira allá, y todo él y cada uno de los dioses es portavoz para los hombres de los designios de aquél y vaticinan el beneplácito de aquéllos[94]. Y, si no son lo que es aquél, esto mismo es conforme a naturaleza.

Pero si prefieres desdeñarlos y te enalteces a ti mismo en el supuesto de que no eres inferior[95], entonces, en primer lugar, cuanto más perfecto es uno, tanto más amablemente se comporta con todos, aun con los hombres[96]; en segundo lugar, un hombre de altura debe elevarse sin rebasar la medida, con espíritu exento de rusticidad, subiendo exactamente hasta donde la naturaleza humana es capaz; y, por otra parte, debe pensar que hay sitio para los demás junto a Dios y dejar de volar como en sueños colocándose a sí solo a continuación de aquél, privándose así de divinizarse

91 Cf. PLATÓN, *Fedro* 246 e.

92 Cf. I 8, 2, 8-9.

93 No está en contradicción con el principio asentado en 6, 31-32, porque aquí no se trata de multiplicar Hipóstasis, sino de la unimultiplicidad de la Inteligencia (*Introd. gen.*, secc. 34).

94 Se trata de los presagios de los «dioses cósmicos», *i. e.*, de los astros (II 3, 7).

95 *Supra*, nn. 41 y 90.

96 Cf. I 4, 15, 21-25.

aun en el grado en que el alma del hombre es capaz. Ahora bien, es capaz hasta donde la conduce la inteligencia; pero transponer la inteligencia, es ya caer fuera de la inteligencia. Pero los hombres sin inteligencia, no bien oyen decir: «tú serás mejor que todos, no sólo que todos los hombres, sino aun que todos los dioses», al punto dan crédito a tales palabras —el engreimiento abunda entre los hombres— y aun el que antes era un individuo humilde, modesto y corriente se lo cree si le dicen: «tú eres hijo de Dios[97], pero los otros, a los que admirabas, no lo son, ni lo son los seres que la gente venera por tradición de padres a hijos; tú, en cambio, sobrepujas al cielo mismo sin haber hecho esfuerzo alguno»[98]. ¿Y si luego hay otros que se lo repiten a coro?[99]. Es como si, entre muchísimos que no supieran contar, a uno que no supiera contar le dijeran que medía mil codos. ¿Qué pasaría si pensara que medía mil codos y le dijeran que los otros medían cinco, pero sólo se imaginara que mil era un número grande?[100].

---

97 Sobre el tema de la filiación divina del hombre en los gnósticos, puede verse ORBE, *Cristología gnóstica*, vol. I, páginas 308-317. Frente a la pretensión elitista de los gnósticos Plotino asienta su tesis en 16, 9 de que «toda alma es hija de aquel Padre».

98 Sin esfuerzo alguno, porque al gnóstico la superioridad le viene de casta (*supra*, n. 85).

99 Posiblemente, Plotino alude a algún rito de iniciación parecido al descrito por IRENEO, I 21, 3.

100 El texto de los códices es cuestionable. Con el adoptado ahora por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. minor, Addenda*), la traducción de 60-64 sería: «Es como si, entre muchísimos que no supieran contar, a uno que no supiera contar le dijeran que medía mil codos, pero él sólo se imaginara que mil era un número grande. ¿Qué pensaría sino que medía mil codos y los otros, en cambio, cinco?»

Luego, además de esto, Dios tiene providencia de vosotros[101]. Pero ¿por qué se despreocupa del mundo entero en el que estáis vosotros mismos? Si es porque no le sobra tiempo para mirarlo, tampoco le será lícito mirar acá abajo. Además, al mirarles a ellos ¿por qué no mira fuera y mira además al mundo en que están? Pero si no mira fuera para no vigilar el mundo, tampoco les mira a ellos.

—Pero ellos no necesitan para nada de él.

—Pero el mundo sí que necesita de él, y sabe cuál es su propia posición y en qué medida los hombres que están en él están en él y en qué medida están en el mundo de allá[102]. Y también lo saben los hombres queridos de Dios, pues sobrellevan con mansedumbre lo que les viene del mundo si es que algo inevitable se les sigue del movimiento de todas las cosas (pues no hay que atender a lo que se acomode al gusto de cada cual, sino al conjunto)[103], honran a cada cual según sus méritos y aspiran siempre a donde aspiran todos los seres que pueden (y son muchos en total los

---

[101] Cf. *Excerpta ex Theodoto* 74, 3-75, 1: el Señor ha bajado a la tierra para trasladar de la Fatalidad a su Providencia a los que creyeron en él; los otros están en la Fatalidad. Sobre el tema de la providencia en los gnósticos, puede verse ORBE, *Cristología gnóstica*, vol. I, págs. 195-202. Orbe rechaza las críticas de Plotino: «Las grandes familias hetorodoxas jamás negaron la providencia superior, extensiva al universo, y, por ende, al mundo sensible. Sólo negaron que se dejara sentir: a) *siempre* o desde siempre; b) *por igual* a todos», pág. 196. Y poco más adelante: «La providencia del Señor se ocupa de sólo creyentes. Mas no porque excluya a otros, sino porque muchos se oponen a dejarse gobernar por Él culpablemente.»

[102] Alusión a la distinción entre el compuesto psicosomático y el verdadero yo del hombre (II 3, 9, 1-31).

[103] Cambio la puntuación por razón de claridad. Nótese que en el original griego hay un cambio del plural (73 *phérontes*) al singular (75 *timôn*). Cf. II 3, 9, 399-40 y, para el cambio inverso del singular al plural, cf. II 9, 9, 41 y I 6, 8, 6-7.

que aspiran allá: los que lo logran son bienaventurados; los que no, obtienen el destino que les corresponde según su capacidad), sin arrogarse para sí solos esa capacidad. Porque no por proclamarlo tiene uno lo que dice que tiene, sino que hay quienes, aun a sabiendas de que hay muchas cosas que no tienen, dicen que las tienen, y creen que tienen cuando no tienen y que sólo ellos tienen lo que sólo ellos no tienen.

10 Pues bien, si uno examinara otros muchos puntos, o mejor, todos, tendría materia sobrada al ir valorando sus teorías una a una. Pero no. Nos cohíbe un cierto respeto por algunos de nuestros amigos[104], que, habiendo topado con esta doctrina antes de hacerse amigos nuestros, no sé cómo perseveran en ella. Ellos mismos, sin embargo, no vacilan en afirmar lo que precisamente afirman, sea que traten de acreditar de verosímiles sus propias doctrinas, sea que piensen que son verdaderas. Pero nosotros hemos tratado estos temas dirigiéndonos a nuestros íntimos, no a ellos —pues no se puede hacer nada más para convencerlos—, a fin de que no se vean importunados por ellos cuando les vengan no aportando demostraciones —¿cómo podrían hacerlo?—, sino con audaces asertos. Otro sería nuestro estilo si tratáramos de redactar un contraataque contra quienes se atreven a escarnecer las doctrinas acertadas y atenidas a la verdad de los varones antiguos y divinos. Pues bien, hay que renunciar a ese tipo de crítica. Además, a los que hayan comprendido exactamente estas teorías que acabamos de explicar, también les será posible formarse un juicio valorativo de todas las restantes. Pero hay que renun-

---

104 Reminiscencia de PLATÓN (*República* 595 b 9-10). Plotino distingue entre sus «amigos» gnósticos y sus discípulos «íntimos» (los enumerados en el cap. 7 de la *Vida*), es decir, en expresión de Amelio (*ibid.* 17, 39), los de «su propio hogar».

ciar a esa crítica no sin antes referirnos a la que precisamente ha superado a todas en absurdidad, si debe ser calificada de absurdidad.

Efectivamente, dicen que el Alma y una tal Sofía se inclinaron hacia abajo, sea porque el Alma tomó la iniciativa, sea porque Sofía fue la responsable de tal inclinación, sea que prefieran que ambas son la misma cosa[105]. Pues bien, al hablar de que las otras almas bajaron junto con aquélla, es decir, en calidad de «miembros de Sofía»[106], de éstas aseguran que sí, que se revistieron de cuerpos, o sea, de los de los hombres; pero de aquélla en gracia de la cual bajaron éstas, aseguran, desdiciéndose, que no bajó, o sea, que no se inclinó, sino que se limitó a iluminar la tiniebla[107], y que por ello ha surgido luego una imagen en la materia[108]. Y luego, tras modelar acá abajo una imagen de

[105] La alusión, al final del capítulo (33), a «el que escribió esto» sugiere que el relato de 19-32 se basa en algún escrito gnóstico, inspirado probablemente en Tolomeo. La duda de si los gnósticos identificaban o no el Alma con Sofía parece infundada: proviene, tal vez, de que Sofía es el último Eón emitido por la cuarta pareja del *Plērōma* tolemaico, que Plotino (no Tolomeo) identificaba con el Alma (6, 15 y n. 64).

[106] Expresión tomada del escrito utilizado por Plotino (pues éste nunca llama «miembros» a las almas particulares, sino «partes» del Alma universal). Pero atención, de nuevo, a la terminología: las aquí llamadas «almas» no son tales para los gnósticos, sino las «semillas pneumáticas» engendradas por la Sofía inferior, que son de la misma sustancia pneumática que ella y forman juntas la Iglesia de acá, imagen de la de arriba (IRENEO, I 5, 6). De ahí «miembros de Sofía».

[107] No hay tal contradicción en el relato de Tolomeo, sino una clara distinción entre las dos Sofías: la superior, que se quedó en el *Plērōma*, y la inferior (la «Intención» de la Sofía superior), que fue expulsada del mismo junto con su «pasión» (IRENEO, I 2, 2-4).

[108] Esta «imagen en la materia», resultante de la iluminación de la tiniebla por la Sofía superior, no parece ser otra que la Sofía inferior o Sofía Acamot. Pero parece que Plotino

esa imagen[109], empleando materia o materialidad o como quieran llamarla (distinguen entre una cosa y otra y le dan muchos otros nombres para oscurecimiento de lo que dicen), generan al que entre ellos[110] se llama «Demiurgo», y tras dejarlo apartado de su Madre[111], extraen de él el cosmos y rebajan éste al nivel de las últimas de las imágenes[112], de modo que el que escribió esto pueda denostarlo violentamente.

11 Pues bien, en primer lugar, si no bajó, sino que iluminó la tiniebla, ¿cómo se puede decir con razón que esté inclinada? Porque si emanó de ella algo así como una luz, no por eso se debe ya decir que esté inclinada ella misma, a no ser en el supuesto de que la tiniebla yacía acá abajo y que aquélla se aproximó localmente a ella y que, una vez que estuvo cerca, la iluminó. Pero si la iluminó quedándose en sí misma[113]

---

confunde la «tiniebla» de los gnósticos con la «materia»: expulsada del Pleroma, la Sofía inferior bulle en estado de informidad «en parajes de sombra y vacío» (IRENEO, I 4, 1), pero la materia del cosmos, que surge de las pasiones de Sofía, no existe todavía.

109 Esta segunda imagen, imagen de la Sofía inferior como hijo que es de ella, es el Demiurgo, hecho «de materia e imagen» (11, 24), es decir, de sustancia psíquica conformada (IRENEO, I 5, 1). En este sentido es llamado también «imagen material» (12, 10).

110 Al decir «entre ellos», Plotino trata de distinguir al Demiurgo gnóstico del platónico.

111 Doblemente apartado: localmente, pues Sofía habita en el lugar de la Mediedad por encima del Demiurgo (*supra*, n. 45), y mentalmente, pues el Demiurgo no conoce a su Madre (IRENEO, I 5, 3).

112 Cf. IRENEO, I 5, 2: El Demiurgo es Padre y Dios de todas las cosas extrapleromáticas, hacedor de las psíquicas y de las hílicas y artesano de las celestes y de las terrestres. Sobre el carácter de «imágenes» de las cosas del cosmos, cf. 6, 4-5.

113 Cf. 10, 24-26. La expresión «quedándose en sí misma» es el equivalente plotiniano de la que IRENEO aplica a la Sofía superior (I 2, 4): «se quedó dentro del *Plērōma*». Plotino la

sin obrar nada en ella, ¿por qué la iluminó ella sola y no aquellos de entre los Seres que son más potentes que ella? Pero si fue capaz de iluminar por haber ideado por sí misma el plan del cosmos y como resultado de esta ideación, ¿por qué no creó el cosmos a la vez que iluminó, sino que aguardó al originamiento de las imágenes? [114]. Además, esa ideación del cosmos, esa «tierra extranjera», como la llaman [115], originada por los Seres superiores, como dicen ellos mismos, no obligó a sus autores a inclinarse. Además, ¿cómo es que la materia, al ser iluminada, produce imágenes psíquicas [116] y no una naturaleza corporal? Por otra parte, una imagen de alma no puede tener necesidad alguna de tiniebla o de materia, sino que, una vez originada, si se origina, acompañará a su Hacedor y estará vinculada a él. Además, esta imagen, ¿es una sustancia o es, como dicen, un «proyecto»? [117]. Porque si es una sustancia, ¿en qué difiere de su principio? Si en que es

---

aplica también al Alma superior simbolizada por la Afrodita celeste (III 5, 2, 26-27). Es, pues, posible que viera en el mito gnóstico de las dos Sofías una especie de equivalente del mito griego de las dos Afroditas.

114 Parece referirse a las dos primeras imágenes de 10, 26-27: la «imagen en la materia» y la «imagen de esa imagen».

115 Cf. *supra*, n. 45.

116 No está claro para mí a qué se refiere Plotino. Tal vez, al originamiento de la sustancia psíquica de la conversión de Sofía anteriormente a la formación del Demiurgo mismo (IRENEO, I 5, 1).

117 Estas dos concepciones del Demiurgo, como sustancia (*i. e.*, sustancia psíquica conformada) y como proyecto (*i. e.*, plan racional del cosmos) son incompatibles. Pero la pregunta de Plotino puede estar motivada, más o menos fundadamente, en el hecho de que la verdadera causa demiúrgica es Sofía, que opera en el Demiurgo y crea el cosmos a través de éste, sin que éste se dé cuenta y sin que conozca el plan del cosmos (IRENEO, I 5, 1 y 3; cf. HIPÓLITO, *Refutatio* VI 34, 8; *Excerpta ex Theodoto* 47, 2; 49, 1). El Demiurgo es un mero instrumento.

otra especie de alma, si aquélla es racional, ésta será fácilmente vegetativa y generativa [118]. Pero si lo es, ¿qué sentido tiene ya que cree para ser honrada o por jactancia y osadía? [119]. Y, en general, queda eliminado que cree mediante la imaginación, y más aún mediante la ideación de un plan. ¿Y por qué, encima, había que modelar al Hacedor como compuesto de materia e imagen? [120]. Pero si es un proyecto, en primer lugar hay que señalar de dónde le viene ese nombre. En segundo lugar, ¿cómo puede ser un proyecto? A no ser que a ese proyecto se le confiera la creatividad. Pero al problema de la hechura del Demiurgo, añaden el de su modo de crear cuando vana y arbitrariamente dicen que primero crea una cosa y a continuación otra [121]. Mas ¿por qué primero el fuego? [122]

12 ¿Y cómo es que nada más originarse pone manos a la obra?

—Por el recuerdo de lo que vio.

—¡Pero si no existía en absoluto, para que hubiera visto, ni él mismo ni la Madre que le atribuyen! Además, ¿no es sorprendente que, viniendo ellos acá, a éste mundo, en calidad no de imágenes de almas, sino de verdaderas almas [123], sólo uno o dos de entre ellos, a

---

[118] Conclusión válida sólo desde los presupuestos y esquemas mentales de Plotino.

[119] Rasgos característicos del Demiurgo gnóstico. En la base de todos ellos está la ignorancia por la que se cree el verdadero autor del cosmos y el único Dios (Ireneo, I 5, 4; Hipólito, *Ref.* VI 33; *Excerpta ex Theodoto* 49, 1).

[120] Cf. *supra*, n. 109.

[121] La creación sucesiva es rechazada por Plotino (*e. g.*, en II 3, 16).

[122] En el relato de Ireneo el fuego aparece como el elemento básico de los otros tres (I 5, 4 *ad finem;* cf. *Excerpta ex Theodoto* 48, 4).

[123] Es decir, pneumáticos en terminología gnóstica (*supra*, n. 106).

duras penas y contentos, se sientan estimulados por el cosmos y, alcanzada la reminiscencia, rememoren a duras penas lo que vieron otrora, pero que, en cambio, esta imagen —o incluso su Madre[124]—, imagen material, se ponga a considerar las cosas de allá, aunque sea borrosamente, como dicen, pero en todo caso nada más originarse, y que no sólo se ponga a considerar las cosas de allá y conciba la idea de un cosmos, y eso, sacándola del cosmos de allá, sino que aprenda además de qué componentes pueda originarse?

¿De dónde le vino, pues, la idea de crear primero el fuego? ¿De pensar que era lo primero que debía crear? ¿Y por qué no algún otro elemento? Mas si por considerar el fuego era capaz de crearlo[125], ¿por qué por considerar un cosmos —porque primero debía considerar el conjunto— no creó un cosmos de golpe? En la consideración del cosmos estaban, efectivamente, comprendidos también los elementos. Porque creó más bien, enteramente, al modo de la naturaleza, y no al modo de las artes. Las artes son posteriores a la naturaleza y al cosmos. Y, de hecho, aun ahora los seres particulares originados por principios naturales no son, primero, fuego, luego cada componente y luego una mezcolanza de éstos, sino un boceto, un diseño de todo el animal que marque una impronta en el menstruo. ¿Por qué, pues, también allá no fue marcada la materia con un diseño del cosmos en que estuvieran en boceto la tierra, el fuego y los demás elementos?

¡Pero tal vez ellos crearon un cosmos a su modo como quienes se valen de un alma más verdadera, mientras que aquél no sabía crear del mismo modo! Sin embargo, la previsión de la grandeza del cielo, o

---

124 Cambio la puntuación porque lo que sigue («imagen material») sólo puede convenir al Demiurgo, no a su Madre (*supra,* n. 109).

125 *Supra,* n. 122.

mejor, de su tamaño exacto, la de la oblicuidad del zodiaco, la del movimiento de los planetas bajo el cielo y la de la tierra, una previsión tal que supiera dar razón del porqué de ese modo[126], no era propia de una imagen, sino enteramente de la potencia venida de los Seres más eximios, cosa que ellos mismos reconocen de mal grado. Porque el examen de su teoría de la iluminación de la tiniebla les hará reconocer las verdaderas causas del cosmos.

En efecto, ¿por qué hacía falta iluminar a no ser que hiciera falta de todos modos? Pues tal forzosidad era o conforme o disconforme con la naturaleza. Ahora bien, si era conforme con la naturaleza, lo era desde siempre; pero si era disconforme con la naturaleza, aun en los Seres de allá existirá lo disconforme con la naturaleza; y así, los males serán anteriores al mundo de acá, y el mundo no será causante de los males, sino que los Seres de allá lo serán para éste, y los males vendrán no de acá al Alma, sino del Alma acá. Y así proseguirá el argumento remitiendo el cosmos a los Seres primarios. Y si esto es así, también aparecerá de dónde provino la materia. Porque ellos dicen que el Alma, la que se inclinó, vio la tiniebla ya existente y la iluminó[127]. Entonces, ¿de dónde provino la tiniebla? Pero si dijeren que la creó el Alma misma al inclinarse, es obvio que no existía nada a donde hubiera podido inclinarse, y que la causa de su inclinación no fue la tiniebla misma, sino la naturaleza misma del Alma; y esto equivale a una forzosidad antecedente. En conclusión, la causa se remonta a los Seres primarios[128].

---

126 Cf. V 8, 7, 36-40.

127 Cf. *supra*, n. 108.

128 Contra lo que se establece en I 8, 2.

Síguese que quien critica la naturaleza del cosmos 13
no sabe lo que hace ni hasta dónde llega esta su osadía. Y esto, porque desconocen la serie consecutiva de Primeros, Segundos y Terceros[129], y así sucesivamente hasta los postreros, y no saben que no hay que denostar a los que son inferiores a los Primeros, sino avenirse resignadamente con la naturaleza de todos, corriendo uno mismo hacia los Primeros no sin antes dejar de montar esa tragedia de espantos que imaginan en las esferas cósmicas[130], las que a ellos, por cierto, «les procuran toda clase de finezas»[131]. Porque ¿qué tienen estas esferas de espantoso, que asustan a los no versados en doctrina y no iniciados en una *gnôsis* docta y refinada?[132]. Porque si los cuerpos de aquéllas son de fuego, no hay que asustarse por eso, pues que guardan proporción con el universo y con la tierra, sino mirar a sus almas, que es sin duda de lo que ellos mismos se precian. Aunque los cuerpos mismos de las esferas destacan en grandeza y belleza, porque cooperan y colaboran con las cosas que se originan conforme a naturaleza, que jamás dejarán de originarse mientras existan las realidades primeras, y porque son partes integrantes del universo y partes importantes del mismo. Y si los hombres son algo tan estimable comparados con otros animales, los astros lo son mucho más, pues están en el universo no para regirlo tiránicamente, sino como dispensadores de buen orden y concierto.

[129] Cf. PLATÓN, *Ep.* II 312. Plotino vuelve al tema del cap. 3.

[130] Cf. el pasaje de ORÍGENES, *Contra Celso* VI 31, citado por ARMSTRONG en su nota a este pasaje.

[131] PÍNDARO, *Olímpicas* I 48. Plotino alude, probablemente, al «descanso» y al «banquete de bodas» de los pneumáticos en la *Ogdóada* antes de entrar en el *Plērōma* (*Excerpta ex Theodoto* 63, 1-2).

[132] Sólo los pneumáticos poseen una «gnosis perfecta» (IRENEO, I 6, 1-2); sólo ellos son «hijos de la gnosis» (*ibid.* I 13, 7).

Mas los efectos que se dice que provienen de los astros, hay que pensar que son presagios de los acontecimientos venideros, pero que los acontecimientos son diversos debido a la suerte de cada cual —pues no podía suceder lo mismo a todos y cada uno—, a la coyuntura de su nacimiento, a grandísimas distancias locales y a disposiciones anímicas. Asimismo, tampoco hay que exigir que todos sean buenos ni, porque esto no sea posible, ser prontos a la crítica pretendiendo una vez más que las cosas de acá no difieran en nada de las de allá. El mal, en fin, no hay que pensar que consista en otra cosa que en un cierto grado de carencia en sabiduría, en un bien menor, en un bien que decrece constantemente. Es como si uno calificara de mal la naturaleza vegetativa porque no es sensitiva, y la sensitiva, porque no es racional. Si no, se verán forzados a admitir que los males existen aun en el mundo de allá, ya que aun allá el Alma es inferior a la Inteligencia y la Inteligencia es menor que otro.

14 Pero son ellos mismos principalmente los que, todavía de otro modo, no dejan inmunes a los Seres transcendentes. Porque cuando redactan encantamientos como para dirigírselos a aquéllos, no sólo al Alma, sino aun a los que están por encima del Alma, ¿qué pretenden sino que al recitar embrujamientos, hechizos y conjuros, les obedezcan a ellos y a su palabra y se dejen atraer si alguno de nosotros es más experto en emitir el sonido exacto del modo exacto: cantos, ruidos, bufidos, silbidos y demás voces, todas cuantas en sus escritos se dice que ejercen allá influjo mágico? [133]. Mas si no es esto lo que quiren decir, en todo caso,

---

133 Nótese que Plotino se basa, de nuevo, en escritos gnósticos. Sobre la magia en ciertas sectas gnósticas, pueden verse los textos y bibliografía recogidos por García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, págs. 292-293 (n. 102).

¿cómo influir con voces en los seres incorpóreos? Así que no se dan cuenta de que con los mismos medios con que pretenden dar visos de sublimidad a sus doctrinas, están destruyendo la sublimidad de aquellos Seres.

Por otra parte, cuando dicen que se limpian a sí mismos de enfermedades, si se refirieran a que lo logran por la templanza y por un régimen ordenado de vida, tendrían razón, como la tienen los filósofos. Pero como, en realidad, suponen que las enfermedades son demonios y se declaran y proclaman capaces de arrojarlos con palabras, podrán, sí, parecer más sublimes a los ojos del vulgo, que admira los poderes de los magos, pero a la gente sensata no la persuadirán de que las enfermedades no tengan sus causas en cansancios, o plétoras, o escaseces o pudrimientos y, en general, en mutaciones iniciadas dentro o fuera. Las curaciones mismas de las enfermedades lo ponen de manifiesto: con un flujo de vientre o con la administración de un medicamento, pasa afuera la dolencia por abajo; y con una sangría; y también el ayuno es curativo. ¿O fue porque el demonio pasó hambre y el medicamento hizo que se fuera consumiendo, sea que saliera de golpe en un momento dado, sea que se quedara dentro? Pero si la curación fue aun siguiendo él todavía dentro, ¿cómo es que, estando él dentro, deja uno de estar enfermo? Pero si salió, ¿por qué salió? ¿Qué le pasó?

—Pues que se nutría de la enfermedad.

—Luego allá estaba la enfermedad y era distinta del demonio. Además, si el demonio entra sin haber causa alguna de enfermedad, ¿por qué no siempre se pone uno enfermo? Pero si entra habiendo causa, ¿qué falta hace el demonio para que uno enferme? Basta la causa para producir la fiebre. Ahora bien, sería ridículo que,

en cuanto surge la causa, el demonio esté listo para ponerse al punto a su servicio como adlátere.

De todos modos, han quedado patentes tanto el carácter como la finalidad de la doctrina de éstos. Porque por este motivo más que por otro hemos hecho mención de esos demonios. Las teorías restantes os las dejo a vosotros para que, leyéndolas, las examinéis [134] y consideréis en todo punto lo siguiente: que el estilo de filosofía a que aspiramos nosotros, además de todos sus otros valores, da muestras de juntar la sencillez de carácter con la pureza de pensamiento. Nuestra filosofía aspira a la dignidad, no a la presunción, combinando la intrepidez con el razonamiento, con una gran seguridad y cautela y muchísima circunspección. ¡Compárense con tal ideario los otros! El seguido por los otros está constituido por características diametralmente opuestas. No quisiéramos ser más explícitos, pues éste es el modo de hablar sobre ellos que parece decir bien con nosotros.

15 Pero hay un punto que principalmente no debe pasársenos inadvertido: qué efecto producen estas doctrinas en las almas de los que las escuchan y se dejan persuadir a despreciar el mundo y las cosas del mundo. Hay, en efecto, dos escuelas acerca de la consecución del fin: una que se propone como fin el placer del cuerpo, y otra que opta por la honestidad y la virtud, el deseo de cuyos adeptos está pendiente de Dios y aferrado a Dios; el cómo, habrá que estudiarlo en otra ocasión [135]. Pues bien, Epicuro, tras abolir la providencia, exhorta a buscar lo que quedaba: el placer y el disfrute del placer. Pero esta otra doctrina, al censurar más drásticamente todavía al dispensador de la providencia y la providencia misma [136], al despreciar

[134] Cf. *Vida* 16, 12-18.

[135] Posiblemente, en I 7 (cron. 54).

[136] Cf. *supra,* n. 101.

todas las leyes de acá y la virtud, sacada a la luz desde todo tiempo, y al poner en ridículo la templanza de acá de manera que no quedase asomo alguno de honestidad en este mundo, acabó con la templanza, con la justicia, que es congénita con la índole del hombre[137] y se perfecciona con la razón y el ejercicio, y, en suma, con aquello por lo que un hombre puede llegar a ser virtuoso. Así es que no les queda más que el placer, el propio interés, o sea, lo que no es de interés común a otros hombres, y el imperativo de la necesidad, salvo que alguien se sobreponga a estas doctrinas por su propia naturaleza[138]. Porque para ellos ninguna de las cosas de acá es noble; lo es otra cosa a la que a su tiempo aspirarán[139]. Sin embargo, los que ya han alcanzado la *gnôsis* debieran aspirar ya desde ahora y, aspirando, comenzar por obrar rectamente las obras de acá, como originarios que son de una naturaleza divina[140]. Porque propio de aquella naturaleza es dar oídos a lo noble, menospreciando el placer del cuerpo, mientras que los que no tienen parte en la virtud no pueden en absoluto sentirse atraídos a las cosas de allá.

---

137 Alusión a las «virtudes naturales» (cf. I 3, n. 39).

138 La distinción que traza aquí Plotino entre las doctrinas y las personas, que, pese a todo, pueden ser virtuosas, es tal vez un cumplido a sus amigos gnósticos. Pero es, además, interesante por sí misma. H.-C. Puech observa que todo gnosticismo es siempre más o menos, en el fondo y en teoría, un «amoralismo», pero un amoralismo «ambivalente», que lo mismo puede desembocar en rigorismo ascético que en libertinaje. De ahí que unas sectas adoptaran una actitud y otras otra (*Les Sources de Plotin*, págs. 186-187).

139 La «tierra nueva» de 5, 24 y, sobre todo, el *Plêrōma*. La meta final del gnóstico es volver a su origen, *i. e.*, reintegrarse en el *Plêrōma*.

140 Cf. *supra*, n. 97. El conocimiento del propio origen es un aspecto fundamental de la «gnôsis» salvífica (cf., *e. g.*, Ireneo, I 21, 5).

Y hay un nuevo testimonio contra ellos: el que no hayan compuesto ningún tratado sobre la virtud, sino que hayan soslayado totalmente el tratamiento de estos temas, y que no hayan dicho ni qué es la virtud, ni cuántas clases hay, ni ninguna de las muchas y hermosas cosas estudiadas en los tratados de los antiguos, ni los medios de los que se siga y por los que se adquiera la virtud, ni cómo se cuida el alma ni cómo se purifica. Porque la verdad es que de nada aprovecha decir: «mira a Dios», si no se nos enseña además cómo mirar a Dios. «¿Qué me impide —dirá alguno— mirar a Dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre «Dios», pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas?». Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre.

16 A su vez, despreciar el mundo, a los dioses que hay en él y las demás cosas bellas, no significa hacerse bueno. Porque todo malvado, aun antes de serlo, posiblemente despreció a los dioses. Es decir, no siendo antes malo del todo, si despreció a los dioses, aunque no en todas las demás cosas fuera malo, por eso mismo habrá llegado a serlo. Y es que el honor mismo que ellos dicen que tributan a los dioses inteligibles estará falto de simpatía, ya que quien profesa afecto a un ser cualquiera, se encariña también con cuanto está emparentado con el ser querido; y así, se encariña con los hijos del padre a quien ama. Ahora bien, toda alma es hija de aquel Padre[141]; pero también en éstos[142] hay

---

[141] Cf. *supra,* n. 97.

[142] En los astros.

almas, y almas que son intelectivas y buenas y están mucho más en contacto con los dioses inteligibles que las nuestras. Porque si este mundo estuviera desconectado del de allá, ¿cómo podría existir? ¿Cómo podrían existir los dioses que hay en él?

Pero de esto ya hemos hablado antes[143]. Añadamos ahora que, puesto que desprecian a los dioses emparentados con los dioses inteligibles, ni siquiera conocen a los inteligibles más que de palabra. En efecto, negar que la providencia se extienda a los seres de acá o a un ser cualquiera, ¿cómo puede ser piadoso? ¿Cómo puede estar en consonancia con sus propios asertos? Pues ellos dicen a su vez que no hay providencia más que de ellos solos. ¿Cuándo? ¿Cuando estuvieron allá o incluso cuando están acá? Si cuando estuvieron allá, ¿cómo es que vinieron acá? Si cuando están acá, ¿cómo es que todavía siguen acá? El mismo Dios providente, ¿cómo negar que esté acá? ¿De dónde, si no, conocerá que ellos están acá? ¿Cómo sabrá que, estando ellos acá, no se olvidaron de él y se volvieron malos? Mas si conoce a los que no se volvieron malos, también conocerá a los que se volvieron tales, de modo que distinga a éstos de aquéllos. Estará, pues, presente a todos y estará en el mundo de acá, de cualquier modo que sea. Así que el mundo participará de él. Pero si está ausente del mundo, también estará ausente de vosotros, y ni siquiera podréis decir una palabra sobre él ni sobre los posteriores a él.

Pero sea que una providencia particular os viene de allá a vosotros, sea como vosotros queráis, en todo caso el mundo tiene parte en la providencia y no está desamparado ni se le dejará desamparado. Porque la providencia vela mucho más por los todos que por las

---

143 En el cap. 3, Plotino rechaza de nuevo el *Hóros* gnóstico (*supra*, nn. 25 y 29).

partes, y la participación en ella de aquella Alma es también mayor. La existencia misma del cosmos y el modo como existe sabiamente lo demuestra. Porque ¿quién de cuantos tan insensatamente lo miran por encima del hombro está tan en orden o es tan sabio como el universo? Ya el hecho de parangonarlos es ridículo y es mayúsculo el absurdo que comporta, y quien se ponga a parangonarlos, como no sea por razón del argumento, mal podrá quedar libre de impiedad. Y el inquirir sobre esto no es propio de un hombre sabio, sino de alguien que está ciego y totalmente desprovisto tanto de sentido como de inteligencia y de quien está lejos de vislumbrar el mundo inteligible, pues no mira el sensible. Porque ¿qué músico puede haber que, habiendo visto la armonía del mundo inteligible, no se impresione al escuchar la de los sonidos sensibles? ¿Qué entendido en geometría y en aritmética que no se deleite al percibir con los ojos lo simétrico, lo proporcionado y lo ordenado? Puesto que ni siquiera en pintura ven lo mismo y del mismo modo los que contemplan con los ojos las obras de arte, sino que si reconocen en el cuadro sensible una representación del modelo sito en la inteligencia, sienten una especie de turbación y alcanzan la reminiscencia del original. De esta experiencia precisamente se suscitan los enamoramientos. Ahora bien, el que contempla la belleza primorosamente representada en un rostro, se transporta al mundo inteligible. ¿Habrá, en cambio, alguien tan perezoso de mente y tan reacio a toda inferencia que, al contemplar el panorama de bellezas que hay en el mundo sensible, al ver un conjunto tan bien proporcionado y este grandioso y perfecto ordenamiento y la forma que se trasluce en los astros aun estando tan distantes, no infiera de aquí, sobrecogido de respeto sacro, de la calidad de los efectos la calidad de las

causas? Entonces es que ni se percató de las cosas de acá ni vio las de allá.

Sin embargo, aunque se sintieran invadidos de odio 17
a la naturaleza del cuerpo porque han oído lo mucho que Platón criticó al cuerpo por la clase de obstáculos que pone al alma [144] —y es verdad que calificó de inferior toda la naturaleza corpórea— debieran depurar ésta mentalmente y ver lo que queda [143]: una esfera inteligible englobadora de la forma superpuesta al cosmos y de almas puestas en orden que, descarnadas del cuerpo, desarrollan una grandeza de orden inteligible dilatándose tanto que la grandeza del modelo no supere en potencia a la grandeza, ya indivisa, del producto [146]. Porque la que allá es grandeza en potencia, acá lo es en masa. Y esa esfera, sea que prefirieran imaginársela en movimiento girando bajo la potencia de Dios, que sostiene el principio, el medio y el fin de toda la esfera, sea que prefirieran imaginársela inmoble por no haber todavía ninguna otra cosa gobernada por ella, les vendría de perlas para formarse una idea del Alma que gobierna este universo. Y luego ya, tras

---

144 *Fedón* 65 a-d.

145 Plotino invita a los gnósticos a repetir la operación mental abstractiva (transfiguración del mundo sensible) ensayada ya por él en un pasaje anterior de la tetralogía (V 8, 9, 1-14). Pero allá se trataba de captar la belleza del mundo inteligible a partir del sensible; aquí se trata, a la inversa, de captar la belleza del mundo sensible. É. Bréhier observa que, para Plotino, el mundo inteligible es el mundo sensible menos su materialidad (*La philosophie de Plotin*, 2.ª ed., 1961, pág. 91. Cf. E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973, págs. 133-134).

146 Henry-Schwyzer consideran ahora que el texto de este pasaje es sano (t. III, *ed. minor, Addenda*).

meterle el cuerpo al Alma[147], debieran razonar partiendo de que el Alma no puede ser afectada por nada, pero que da a otro (pues sería nefando que hubiera envidia entre los dioses[148]) la posesión de lo que cada cosa es capaz de recibir. Así es como debieran razonar respecto al cosmos, atribuyendo al Alma del cosmos tanta potencia cuanto es la que empleó en hacer que la naturaleza del cuerpo, que no era bella, participara de la belleza en la medida en que era capaz de embellecerse.

Y esto es justamente lo que a las almas, divinas como son, les impresiona. A no ser que ellos nos salgan con que no se impresionan y que ven con indiferencia cuerpos feos y bellos. Pero, en ese caso, también verán con indiferencia ocupaciones feas y bellas, y enseñanzas bellas y, por tanto, teorías y, por tanto, a Dios. Porque las cosas de acá son causadas por las primarias. Si, pues, ven con indiferencia las de acá, también las de allá. A continuación, por tanto, de las de allá son bellas las de acá. Pero cuando digan que desdeñan la belleza de acá, harían bien en desdeñar la de niños y mujeres, de modo que no sucumban a la lascivia. Pero es de saber que no presumirían si fuera feo lo que desdeñan; si presumen es porque lo desdeñan tras calificarlo antes de bello. ¿Y cómo hacen el reparto?[149]. En segundo lugar, que no hay la misma belleza en la parte que en el todo, ni en todos que en el universo. Y luego, que aun en los sensibles y aun en los particulares hay bellezas tales, por ejemplo la de los démones, que uno se maravilla del Hacedor y se convence de que provienen de allá e infiere de las

147 Plotino invita a repetir mentalmente la operación del Demiurgo en el *Timeo* (36 d-e; cf. *supra*, n. 75).

148 Cf. PLATÓN, *Fedro* 247 a 7 y *Timeo* 29 e 1-2.

149 Si miran con indiferencia cosas bellas y feas, ¿cómo hacen el reparto? (*i. e.*, ¿cómo distinguen unas de otras?).

de acá que la de allá es una «Belleza imponente»[150], sin aferrarse a las de acá, sino remontándose de las de acá a las de allá, pero sin denigrar las de acá. Y si también por dentro son bellas, digamos que lo de fuera consuena con lo de dentro; mas si por dentro son viles, digamos que desmerecen en su parte mejor. Pero tal vez ni siquiera es posible que si algo es realmente bello por fuera, sea feo por dentro; porque si lo de fuera es todo bello, lo es por predominio de lo de dentro, mientras que la belleza exterior de los que pasan por bellos siendo feos por dentro es ficticia. Y si alguno dijere haber visto individuos realmente bellos pero feos por dentro, pienso que ese tal no los ha visto, sino que cree que los bellos son distintos de lo que son. Pero si los ha visto, pienso que la fealdad que tienen, siendo bellos por naturaleza, es adventicia.

Y es que en este mundo son muchos los obstáculos que impiden alcanzar la perfección. Pero al universo, que es bello, ¿qué podía impedirle que fuera bello aun por dentro? Además, son los seres a los que la naturaleza no les ha dado la perfección desde el principio, a los que fácilmente puede suceder que no alcancen la perfección; así que cabe que se vuelvan malos. El universo, en cambio, no podía quedarse inacabado como un niño, y nada adventicio se le agregó y se añadió a su cuerpo. ¿De dónde, si lo tenía todo? Pero tampoco cabe aplicarle aditamento alguno a su Alma. Y si alguien les concediera esa posibilidad, no al menos nada malo.

Pero dirán tal vez que aquellas doctrinas suyas nos **18**
hacen huir del cuerpo odiándolo desde lejos, mientras que las nuestras retienen el alma adherida a él. Pero esto es como si habitando dos en una misma y hermosa casa, el uno criticara la construcción y al constructor,

150 PLATÓN, *República* 509 a 6.

pero se quedara, no obstante, en ella, mientras que el otro no criticara, sino dijera que el constructor había realizado una obra maestra y aguardara a que llegara la hora en que habría de librarse y no habría de necesitar más de la casa. El primero se creería más sabio y más dispuesto a salir porque sabe decir que las paredes están hechas de piedras y vigas inanimadas y que dista mucho de ser una verdadera morada, sin darse cuenta de que en lo que se distingue es en no sobrellevar la necesidad, si no es ya que se hace el disgustado[151] mientras secretamente está encariñado con la belleza de las piedras.

Ahora bien, nuestro deber es quedarnos, mientras tengamos cuerpo, en casas edificadas por un Alma hermana y buena[152] dotada de una gran potencia para crear sin esfuerzo. ¿O es que se dignan saludar con el nombre de «hermanos» aun a los hombres más viles[153], pero se resisten a llamar «hermanos» al sol y a los dioses celestes y le niegan ese nombre aun al Alma del cosmos «con boca delirante»?[154]. Pues bien, lo legítimo sería juntar consigo en parentesco no a los que son viles, sino a los que se han hecho buenos, es decir, a los que no son cuerpos, sino almas en cuerpos y capaces de habitar en ellos del modo más próximo a como habita en el cuerpo universal el Alma del universo.

Y esto consiste en evitar choques y en no dar oídos a las impresiones placenteras que nos asalten desde

---

151 Texto considerado ahora sano por HENRY-SCHWYZER (t. III, *ed. minor, Addenda*).

152 Cf. IV 3, 6, 13-15. Nótese el rechazo tácito del suicidio.

153 Como hijos y miembros de Sofía. Sobre este uso de «hermanos» entre los gnósticos, cf. *Les Sources de Plotin*, páginas 180-181, y la nota de QUISPEL a 3, 1, en su ed. de la *Ep. a Flora* de TOLOMEO.

154 HERÁCLITO, fr. 92, aplicado a la Sibila; cf. el «os rabidum» de VIRGILIO (*Eneida* VI 80).

fuera ni turbarnos por cosas que se presenten a la vista por duras que sean. Ahora bien, el Alma del universo no es golpeada porque no tiene por quién; mas nosotros, aun estando acá, podemos repeler ya los golpes por la virtud si, por nuestra magnanimidad, unos nos llegan amortiguados y otros, por nuestra fortaleza, ni siquiera nos impactan. Y hechos poco menos que inmunes a los golpes, podemos emular al Alma del universo y a la de los astros y, alcanzando un estado rayano en la semejanza, podemos correr a la misma meta y gozar, también nosotros, del mismo espectáculo, toda vez que también nosotros estamos bien pertrechados por nuestro natural y nuestros cuidados.

¡Ellos, en cambio, están bien pertrechados desde el principio! Pero no porque digan que ellos solos son capaces de contemplar, han de llegar a contemplar más; y porque digan que a ellos les es dado salir fuera tras la muerte, pero no a los demás, no por eso son ornamento perpetuo del cielo. Porque puede que hablen así por su inexperiencia de qué es eso de «fuera» y del modo como «el Alma universal se cuida de todo lo inanimado»[155]. En nuestra mano está, pues, el no aficionarnos al cuerpo, el purificarnos, el despreciar la muerte, el conocer las cosas mejores y aspirar a ellas, el no negarles envidiosamente que aspiren a aquellos otros que son capaces de aspirar y aspiran siempre y no ser víctimas de la misma ilusión que los que piensan que los astros no corren porque la sensación les dice que están quietos. Porque ésta es la razón de que ellos mismos no crean que la naturaleza de los astros mira las cosas de fuera: que no se percatan de que su propia alma viene de fuera.

---

155 PLATÓN, *Fedro* 246 b, y, para el sentido de «fuera», cf. V 1, 10.

ÍNDICE GENERAL

PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO

Págs.

PLOTINO

ENÉADAS I-II